# كتاب

# الأربعين في أصول الدين

تأليف

الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي

المتوفى ٦٠٦هـ

اعتنى به

محمود عبد العزيز محمود






دار الكتب العلمية
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
أسسها محمد علي بيضون
سنة 1971 بيروت - لبنان

كتاب الأربعين في أصول الدين

http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah.com baydoun@al-ilmiyah.com

Title: Kitāb al-ʾarbaʿīn fī usūl al-dīn
classification: Theology
Author : Imām Fahruddīn al-Rāzi
Editor : Mahmūd ʿAbdulʿAzīz Mahmūd
Publisher : Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah
Pages : 480
Year : 2009
Printed in : Lebanon
Edition : 1st

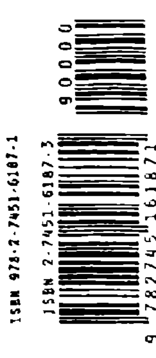
الكتاب : كتاب الأربعين في أصول الدين
التصنيف : علم كلام
المؤلف : الإمام فخر الدين الرازي
المحقق : محمود عبد العزيز محمود
الناشر : دار الكتب العلميـة - بيروت
عدد الصفحات: 480
سنة الطباعة: 2009
بلد الطباعة: لبنان
الطبعة : الأولى




Aramoun, al-Quebbah, Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o Box: 11-9424 Beirut-Lebanon, Riyad al-Solh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ٨٠٤٨١٠/١١/١٢ ٥ ٩٦١+
فاكس: ٨٠٤٨١٣ ٥ ٩٦١+
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠







الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام علىٰ أشرف المرسلين وخاتم النبيين محمد بن عبد الله وعلىٰ آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلىٰ يوم الدين.

أما بعد:

فإن كتاب الأربعين في أصول الدين يعد من أفضل ما كتب الإمام فخر الدين الرازي في المسائل العقلية، وطرق إثبات الإلهيات بها، ولقد كانت هذه الطريقة وما زالت هي الأفضل في التوجه إلىٰ غير المسلمين وغير من يتبعون الأديان السماوية علىٰ الإطلاق؛ حيث لا يمكن استعمال الأدلة الشرعية مع أمثال هؤلاء، وكم أدت هذه الطريقة إلىٰ إدخال العديد من غير المسلمين في دين الإسلام، كما أدت إلىٰ حماية شرع الله تبارك وتعالى ودينه من تشويهات أصحاب المذاهب العقلية ومحاولاتهم الطعن في دين الله تبارك وتعالى.

لكن هذه الطريقة لا يحبذ استعمالها في الوسط الإسلامي، وإنما الواجب استعمال الأدلة الشرعية من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ففيها الكفاية.

وإليك نبذة من ترجمته:

# ترجمة الإمام فخر الدين الرازي

**اسمه ولقبه ونسبه :**

تكاد المصادر التي رجعت إليها في ترجمة الإمام فخر الدين الرازي تجمع علىٰ أن اسمه محمد بن عمر بن الحسن بن علي القرشي الطبرستاني، الرازي المولد، الشافعي القرشي البكري التميمي من ذرية أبي بكر الصديق ﷺ، وقد حمل في عصره لقب الإمام حتىٰ صار عَلَمًا عليه. وليس هذا هو اللقب الوحيد الذي لقب به الرازي، بل لقب بألقاب أخرى مثل : شيخ الإسلام، والرازي، وفخر الدين

أما عن الكنى التي كني بها الرازي فهي كثيرة أشهرها ابن الخطيب أو ابن خطيب الري، كما ورد في معظم كتب التراجم، وربما اقتصرت بعض هذه الكتب عليها كما كني بأبي الفضل، وأبي عبد الله، وأبي المعالي

وأكثر ما اشتهر به هذا المفسر هو فخر الدين الرازي، أو الفخر الرازي

ولا شك أن في تعدد هذه الألقاب والكنى للإمام الرازي ـ كما يرى أحد الباحثين ـ ما يدل بوضوح علىٰ مدى نبوغ صاحبها، وعلو مكانته في العلوم الدينية

**مولده ووفاته:**

تكاد أغلب المصادر لا تقطع بتاريخ محدد لميلاد فخر الدين الرازي، ولكن القول الراجح أنه ولد في عام ٥٤٤، وقد ولد بمدينة الري (وهي أقرب إلىٰ خراسان، وهي مشهورة في إيران، بالقرب من طهران) ومنها إلىٰ ما وراء النهر، فناظر علماءها ثم حدث له ما حدث بخوارزم ليعود ثانية إلىٰ الري مسقط رأسه بعد ترحاله ومناظراته لعلماء الفرق المختلفة وتوفي بهراة سنة ٦٠٦هـ.

وكان الفخر الرازي فقيرًا في أول أمره، وبعد ذلك تبدل حاله من الفقر إلىٰ الغنى، ومرجع ذلك ـ كما يرى الصفدي ـ بسبب أحد الأطباء الأثرياء الذي كان له بنتان فتزوجهما ابنا فخر الدين، ثم مات الطبيب الثري فانتقلت أمواله ونعمه إلىٰ الرازي، صاحب غزنة من الأموال العظيمة.

وكان للرازي رحمه الله اليد البيضاء في الوعظ باللسانين العربي والفارسي، وكانت

النزعة الصوفية في نفسه لا تقل ـ بحال من الأحوال ـ عن النزعة الكلامية، بل إنه قد ندم علىٰ انغماسه في العلوم الكلامية والفلسفية بعد أن أحس أنها لا تشفي عليلًا، ولا تروي غليلًا فاتجه اتجاهًا روحانيًا وتصوفياً إلىٰ جانب حرصه علىٰ العلوم الشرعية، وكثيرًا ما كان يعتريه الوجد في خطبه فيؤثر في سامعيه، وكان يرى أن العقيدة السديدة في الاتجاهين معًا علىٰ السواء.

**شيوخ الرازي**

تلقى الرازي علمه الغزير علىٰ عدد كبير من الشيوخ الذين يدين لهم بالفضل وهم

١ ـ والده ضياء الدين عمر بن الحسين خطيب الري.

٢ ـ ثم قرأ الحكمة علىٰ المجد ألجيلي بمراغة، وتلقى الفلسفة عن كتب أرسطو وأفلاطون، وآخرين من فلاسفة المسلمين الذين تأثروا بأرسطو كابن سينا، والفارابي، وأبي البركات البغدادي.

٣ ـ وأتفق مع أحد الباحثين في رسالته عن الرازي والذي أرجع فكر الرازي وثقافته إلىٰ مصدرين رئيسين من العلوم

أ ـ العلوم الحكمية والكلامية.

ب ـ علوم الشريعة الإسلام.

**تلاميذ الرازي :**

١ ـ إبراهيم بن علي بن محمد، القطب السلمي المغربي، المعروف بالقطب المصري.

٢ ـ قاضي القضاة أحمد بن الخليل بن عيسىٰ البرمكي، المعروف بشمس الدين، أبو العباس الحوبي.

٣ ـ عبد الحميد بن عيسىٰ بن عمويه بن يونس بن خليل الخسروشاهي، المعروف بشمس الدين الخسروشاهي.

٤ ـ إبراهيم بن أبي بكر بن علي الأصبهاني.

٥ ـ شرف الدين بن عنين أبو المحاسن محمد بن ناصر بن غالب.

٦ ـ زين الدين الكشي.

٧ ـ تاج الدين الأرموي وغيرهم كثير ممن تعلقوا به، ولاحقوه، وقرؤوا

عليه حتىٰ أصبح لهم شأنهم فيما بعد.

**مؤلفات الرازي :**

١ ـ اختصار دلائل الإعجاز.

٢ ـ أساس التقديس.

٣ ـ أسرار التنزيل وأنوار التأويل.

٤ ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين.

٥ ـ البيان والبرهان في الرد علىٰ أهل الزيغ والطغيان.

٦ ـ تفسير أسماء الله الحسنى.

٧ ـ تفسير القرآن الكريم ( مفاتيح الغيب ).

٨ ـ التنبيه علىٰ بعض الأسرار المودعة في بعض سور القرآن الكريم.

٩ ـ شرح أسماء الله الحسنى.

١٠ ـ شفاء الحي والخلاف.

١١ ـ الطريقة في الجدل.

١٢ ـ عصمة الأنبياء.

١٣ ـ فضائل الصحابة.

١٤ ـ في إبطال القياس.

١٥ ـ في النبوات.

١٦ ـ كتاب الأربعين النووية في أصول الدين.

١٧ ـ لباب الإشارات.

١٨ ـ جوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات.

١٩ ـ المباحث المشرقية.

٢٠ ـ المحصل في أفكار المتقدمين.

٢١ ـ المحصول في علم أصول الفقه.

٢٢ ـ المسائل الخمسون في أصول الكلام.

٢٣ ـ مناقب الإمام الشافعي.

٢٤ ـ نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز.

٢٥ ـ نهاية العقول في دراية الأصول.



## اللهم انفعنا بما علمتنا، وعلمنا ما ينفعنا

قال الإمام حجة الإسلام، فخر الدين أبو عبد الله، محمد بن عمر الرازي ـ برد الله مضجعه:

سبحان المتفرد في قيوميته بوجوب الأزلية والبقاء، المتوحد في ديمومية ألوهيته بامتناع التغيّر والفناء، المتعالي بجلال هوية صمديته عن التركيب من الأبعاض والأجزاء، المنزه بسمو سرمديته عن مشاكلة الأشباه ومماثلة الأشياء، والعالم الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء.

المحسن الذي لا تنقطع موائد كرمه عن عبيده في طوري السراء والضراء، وحالتي الشدة والرخاء، الجليل الذي غرقت في بحار جلاله غايات عقول العقلاء، العظيم الذي تضاءلت في سرادقات كماله نهايات علوم العلماء، الكريم الذي تجاوزت أنواع آلاته ونعمائه عن التحديد والإحصاء، الحكيم الذي تحيرت في كيفية حكمته في خلقه أصغر ذرة من ذرات مبدعاته ومكوناته ألباب الألباء، وحكمة الحكماء.

أحمده علىٰ ما أعطى من النعماء، ورفع من البلاء.

وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له شهادة أتوسَّل بها إلىٰ رحمته يوم اللقاء في دار البقاء، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله خاتم الأنبياء، وسيد الأصفياء والأتقياء ﷺ وعلىٰ آله وأصحابه وسلم تسليمًا كثيرًا.

أما بعد:

فإن الله تعالىٰ لمَّا وفَّقني حتىٰ صنفت في أكثر العلوم الدينية، والمباحث اليقينية: كتبًا مشتملة علىٰ تقرير الدلائل والبينات، والأجوبة عن الشكوك والشبهات،

أردت أن أكتب هذا الكتاب، لأجل أكبر أولادي، وأعزهم علي (محمد) رزقه الله الوصول إلىٰ أسرار المعالم الحِكْمِيَّة، والاطلاع علىٰ حقائق المباحث العقلية والنقلية أشرح فيه المسائل الإلهية، وأنبه علىٰ الغوامض العقلية، ليكون هذا الكتاب دستورًا له، يرجع في المضائق إليه، ويعول عليه، وسميته: بـ **(الأربعين في أصول الدين)**.

والله سبحانه وتعالىٰ يوفقنا للصدق والصواب، ويصون عقولنا عن الزيغ والارتياب. وبالله التوفيق.

# في حدوث العالم

اعلم: أنا إذا ادعينا أن العالم مُحْدَثٌ، فلا بد وأن نعلم أن العالم ما هو؟ وأن المحدث ما هو؟ وأن نعرف مذاهب الناس في هذه المسألة، حتىٰ يمكننا أن نشرع بعد ذلك في تقرير الدلائل، فلا جرم وجب علينا قبل الخوض في تقرير الدلائل، تقديم ثلاث مقدمات:

## المقدمة الأولى: في حقيقة العالم

**قال المتكلمون:** العالم كل موجود سوى الله تعالىٰ. وتحقيق الكلام في هذا الباب، أن نقول: الموجود علىٰ قسمين؛ وذلك لأن الموجود إما أن يكون من حيث هو هو غير قابل للعدم البتة، وإما أن يكون من حيث هو هو قابلًا للعدم، فالموجود الذي يكون حقيقته من حيث هي هي غير قابلة للعدم البتة، فهو المسمى بواجب الوجود لذاته. وهو الله سبحانه وتعالى. وأما الموجود الذي تكون حقيقته من حيث هي هي قابلة للعدم، فهو المسمى بممكن الوجود لذاته وهو بحسب القسمة العقلية علىٰ ثلاثة أقسام: المتحيز، والحالُّ في المتحيز، والذي لا يكون متحيزًا ولا حالاً في المتحيز.

**أما القسم الأول وهو المتحيز.** فاعلم أن المراد من المتحيز الذي يمكن أن يشار إليه، إشارة حسية بأنه ههنا أو هناك.

وإذا عرفت حقيقة المتحيز. فنقول: المتحيز إما أن يكون قابلًا للقسمة، وإما أن لا يكون. فالمتحيز الذي يكون قابلًا للقسمة هو المسمى بالجسم. فعلى هذا: الجسم ما يكون مؤلفًا من جزأين فصاعدًا . والمعتزلة يقولون: الجسم هو الذي يكون طويلًا عريضًا عميقًا وأقل الجسم إنما يحصل من ثمانية أجزاء. وهذا النزاع لغويٌّ لا عقلي. وأما المتحيز الذي لا يكون منقسمًا . فهو المسمى بالجوهر الفرد. والناس قد

اختلفوا في إثباته. وسنذكر هذه المسألة على الاستقصاء. إن شاء الله تعالىٰ.

**وأما القسم الثاني من أقسام الممكن فهو الذي يكون حالًا في المتحيز وتفسير الحلول هو**: أن الشيئين إذا اختص أحدهما بالآخر، فقد يكونان بحيث تكون الإشارة إلىٰ أحدهما غير الإشارة إلىٰ الآخر. مثل: كون الماء في الكوز، فإن ذات الماء مباينة لذات الكوز، في الإشارة الحسية، إلا أنهما متماسان بسطحيهما. وقد يكونان بحيث تكون الإشارة إلىٰ أحدهما، إشارة إلىٰ الآخر، تحقيقًا أو تقديرًا، وهو مثل كون اللون في المتلون. فإن اللون ليس له ذات مباينة عن ذات المتلون في الإشارة الحسية، بل الإشارة إلىٰ اللون نفس الإشارة إلىٰ المتلون.

**إذا عرفت هذا، فنقول**: الشيئان إذا اختص أحدهما بالآخر علىٰ القسم الثاني ثم يكون أحدهما محتاجًا في وجوده إلىٰ الآخر، ويكون الآخر غنيًا في وجوده عن الأول: يسمى المحتاج حالاً، والغني مَحِلاً. فإن الجسم غني في وجوده عن اللون واللون محتاج في وجوده إلىٰ الجسم. فلا جرم قلنا: إن اللون حالٌ في الجسم، والجسم مَحِلّ اللون.

**إذا عرفت معنى الحلول. فنقول**: كل ما كان حالًا في المتحيز، فذلك الحالُ يسمى بالعرض. ثم نقول: العرض قسمان: أحدهما: الذي يمكن قيامه بغير الحي. والثاني: الذي لا يمكن قيامه بغير الحي. ويندرج تحت كل واحد من هذين القسمين أنواع كثيرة، لا يمكن استقصاء القول فيها في هذا المختصر.

ويجب أن تعلم أن أحد أنواع العرض الذي يمكن قيامه بغير الحي: الأكوان.

والكون عبارة عن حصول الجوهر في الحيز ويندرج تحت الكون أربعة أشياء: الحركة وهي عبارة عن الحصول في حيز بعد أن كان في حيز آخر. والكون وهو عبارة عن حصول الجسم الواحد في حيز واحد أكثر من زمان واحد. والاجتماع وهو عبارة عن حصول المتحيزين في حيزين، بحيث لا يمكن أن يتوسط بينهما ثالث. والافتراق، وهو عبارة عن حصول المتحيزين في حيزين، يمكن أن يتوسط بينهما ثالث.

**واعلم: أن المشهور عند (جمهور المتأخرين)** أن حصول الجوهر في الحيز صفة **معللة، بمعنى قائم في الجوهر، وذلك المعنى يوجد كونه** حاصلًا في ذلك الحيز. ثم إنهم **سموا حصول الجوهر في الحيز بالكائنية**. وسموا المعنى الموجب للكائنية بالكون. وقالوا: **هذا الكون علة للكائنية.**

وهذا القول عندنا باطل، وذلك لأن المعنى الذي يوجب حصول الجوهر في حيز معين، إمَّا أن يتوقف صحة قيامه بالجوهر، علىٰ كون ذلك الجوهر حاصلًا في ذلك الحيز، وإمَّا أن لا يتوقف عليه. والأول باطل. لأنا إذا عللنا حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيز بذلك المغنى، كان حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيز محتاجًا إلىٰ قيام ذلك المعنى به. وقيام ذلك المعنى به، يكون محتاجًا إلىٰ حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيز. فيلزم الدور. وهو محال.

والثاني أيضًا باطل. لأن علىٰ هذا التقدير يجوز حصول ذلك المعنى، عندما لا يكون ذلك الجوهر حاصلًا في ذلك الحيز. وذلك يقتضي جواز حصول العلة منفكة عن معلولها، وهو محال. فتعين أن تعليل الكائنية بالمعنى يفضي إلىٰ أحد هذين الباطلين. والدليل عليه أنا بَيَّنَّا أن كون العرض قائمًا بالجوهر، معناه حصول ذلك العرض في ذلك الحيز تبعًا لحصول محله فيه. فلو كان حصول الجوهر في ذلك الحيز معللًا بمعنى قائم به، لكان حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيز تبعًا لقيام ذلك المعنى، من حيث أن المعلول تبع للعلة. فيلزمه كون كل واحد منهما تبعًا للآخر وهو محال. ولقائل أن يقول: إن عنيت بالتوقف آخر الموقوف عليه: لا يلزم وهذه الحجة فيها بحث.

**القسم الثالث من أقسام الممكنات**: الشيء الذي لا يكون متحيزًا ولا يكون قائمًا بالمتحيز. واعلم: أن جمهور الفلاسفة يثبتون هذا القسم. وجمهور المتكلمين ينكرونه.

**وأقوى دلائل المنكرين، أن قالوا**: لو حصل موجود سوى الله تعالىٰ بهذه الصفة، لكان ذلك الموجود مساويًا لذات الله تعالىٰ في أنه ليس بمتحيز، ولا قائم بالمتحيز. ولو حصلت المساواة في هذه الصفة لحصلت المساواة في تمام الماهية، ولو حصلت المساواة في تمام الماهية، لزم القول بأنه إمَّا أن يكون الواجب ممكنًا أو يكون الممكن واجبًا. وكل ذلك محال.

**واعلم**: أن هذه الحجة ضعيفة، وذلك لأن الاستواء في كونه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز، استواء في مفهوم سلبي. والاستواء في المسلوب، لا يوجب الاستواء في الماهية؛ لأن كل ماهيتين مختلفتين فلا بد وأن يتشاركا في سلب كل ما عداهما عنهما وإذا بطلت هذه المقدمة سقطت هذه الحجة.

**بل نقول**: الاستواء في الصفات الثبوتية، لا يوجب الاستواء في الماهية؛ لأن

## المقدمة الثانية في حقيقة المحدث

**وفيه بحثان غامضان:**

**البحث الأول:** اعلم أن العبارات وإن كثرت في تفسير المحدث إلاَّ أن حاصلها يرجع إلىٰ نوعين من التعريف:

**أحدهما:** أن المحدث هو الذي يكون مسبوقًا بالعدم.

**والثاني:** أن المحدث هو الذي يكون مسبوقًا بالغير.

وللفلاسفة علىٰ كل واحدة من هاتين العبارتين إشكالٌ.

**أمَّا العبارة الأولى فقالوا:** التقدم والسبق والقبلية إلىٰ غيرها من العبارات له **خمسة أقسام:**

**أولها:** تقدم العلة علىٰ المعلول، كتقدم المضيء علىٰ الضوء. وهذا التقدم ليس بالزمان لأن جرم الشمس لم ينفك قط عن النور. فههنا التقدم بالزمان، منفي. مع أن العقل يقضي بأن النور من الشمس، وأن الشمس ليست من النور. وأيضًا العقل يقضي بأن حركة الخاتم متفرعة علىٰ حركة الأصبع وليست حركة الأصبع متفرعة علىٰ حركة الخاتم. وهذا الترتيب مما يشهد العقل بثبوته، ولا يمكن أن يكون ذلك الترتيب بالزمان.

وذلك لأن سطح الأصبع إذا كان مماسًا لسطح الخاتم، فإذا تحرك جسم الأصبع إلىٰ ذلك الجانب ففي عين ذلك الزمان لابد وأن يتحرك الخاتم. إذ لو بقي جسم الخاتم في ذلك الحيز لزم تداخل الجسمين، وهو محال. وهذا مما قضى العقل بأن لحركة الإصبع تقدمًا علىٰ حركة الخاتم، وقضى بأن ذلك التقدم يمتنع أن يكون بالزمان. فإذا حصل ههنا نوع من التقدم سوى التقدم بالزمان، فنحن سميناه بالتقدم بالعلية.

**والقسم الثاني من أقسام التقدم:** ما نسميه بالتقدم بالذات. ومثاله ماهية الاثنين مفتقرة إلىٰ حصول الواحد، فأمَّا حصول الواحد فهو غني عن حصول الاثنين. والفرق بين هذا القسم وبين القسم الأول: أن ههنا المتقدم ليس علة لوجود المتأخر، وفي القسم

الأول كان المتقدم علة المتأخر.

**والقسم الثالث**: التقدم بالشرف والفضيلة. كتقدم (أبي بكر) علىٰ (عمر) رضي الله عنهما.

**والقسم الرابع**: التقدم بالرتبة. إمَّا بالرتبة الحسية، كتقدم الإمام علىٰ المأموم، أو بالرتبة العقلية، كتقدم الجنس علىٰ النوع. إذ جعلنا المبدأ هو الجنس الأعلى.

**والقسم الخامس**: التقدم بالزمان: وحاصله أن في الماضي كل ما كان أبعد عن الآن، كان متقدمًا علىٰ ما هو الأقرب إلىٰ الآن. وفي المستقبل علىٰ العكس من ذلك.

**ومثاله**: تقدم الأب علىٰ الابن. وحقيقة هذا التقدم ترجع إلىٰ أنه كان قد حصل زمان حصل فيه الأب. ثم انقضى ذلك الزمان، وحصل بعده زمان آخر حصل فيه الابن، فإذن التقدم الزماني لا يعقل حصوله إلا عند حصول الزمان.

وإذا تلخصت هذه المقدمة، فعند ذلك قالت الفلاسفة: ما المراد من قولكم: عدم العالم متقدم علىٰ وجوده؟ لا جائز أن يكون المراد منه التقدم بالعلية والتأثير؛ لأن العدم لا يكون علة للوجود، ولأن العلة يجب أن تكون حاصلة علىٰ المعلول. فلو كان عدم العالم علة لوجوده، لزم أن يحصل عدمه ووجوده معًا. وهذا محال.

وأمَّا إن كان المراد منه التقدم بالذات. فهذا متفق عليه؛ وذلك لأن العالم ممكن لذاته، والممكن لذاته يستحق لذاته أن لا يستحق الوجود وصيرورته مستحقًا للوجود، إنما يكون من غيره. وما بالذات قبل ما بالغير. فإذن عدمه قبل وجوده قبلية بالذات بالاتفاق ولا جائز أن يكون المراد منه التقدم بالشرف، ولا بالمكان، وهو ظاهر.

بقي أن يكون تقدم عدمه علىٰ وجوده، تقدمًا بالزمان. ولكنا بينا أن التقدم بالزمان لا يتقرر إلا عند حصول الزمان. فلو كان عدم العالم متقدمًا علىٰ وجوده بالزمان تقدمًا من الأزل إلىٰ الأبد لزم أن يكون الزمان موجودًا من الأزل إلىٰ الأبد.

لكن الزمان من لواحق الحركة، التي هي من لواحق الجسم، فيلزم من تفسير المحدث بما ذكرتم القول بقدم الزمان والحركة والجسم، وذلك نقيض مطلوبكم، وضد غرضكم، فثبت أن القول بتفسير كون العالم محدثًا بما ذكرتم، يفضي ثبوته إلىٰ نفيه. فوجب أن يكون هذا التفسير باطلاً.

**وأمَّا التفسير الثاني**: وهو أن يقال: المحدث ما يكون مسبوقًا بالغير. فنقول إمَّا أن يكون المراد بهذا السبق: السبق بالعلية. فذاك متفق عليه؛ لأن مذهب [illegible]

العالم ممكن لذاته، واجب لوجوب علته. لكن هذا لا يقتضي أن يكون للحوادث بداية؛ لأنه لا يمتنع في العقل دوام المعلول بدوام علته. وإن كان المراد بهذا السبق هو السبق بالذات أو بالشرف، فهو أيضًا متفق عليه. وأمَّا السبق بالمكان فهو منفي بالاتفاق وعلىٰ تقدير ثبوته، فذلك لا يوجب أن يكون للحوادث بداية، إذ لا يمتنع في بداهة العقول، وجود موجود فوق العالم، ويكونان موجودين أزلًا وأبدًا. فلم يبق ههنا إلاَّ أن يفسر ذلك السبق بالسبق الزماني. وهذا محال. وبتقدير الصحة فهو متناقض.

**أما أنه محال، فلوجهين:**

**أحدهما:** أنه يلزم منه كون الله تعالىٰ زمانيًا، وذلك محال.

**وأما ثانيًا:** فيلزم منه كون الزمان زمانيًا. وذلك أيضًا محال.

وأمَّا بتقدير الصحة، فهو متناقض؛ وذلك لأنه إذا كان الله تعالىٰ متقدمًا علىٰ العالم تقدمًا، لا أول له. وذلك التقدم تقدم زماني، لزم إثبات زمان لا أول له. وحينئذ يعود الكلام إلىٰ أنه يلزم قدم الزمان والحركة والجسم. فهذا تمام تقرير هذا الإشكال.

**والجواب:** أنا نثبت نوعًا آخر من التقدم. وراء هذه الأقسام الخمسة التي ذكرتموها.

**والدليل عليه:** أنَّا ببداهة العقل نعلم: أن الأمس متقدم علىٰ اليوم. فنقول: تقدم الأمس علىٰ اليوم ليس تقدمًا بالعلية. وذلك لأن المتقدم بالعلية، يوجد مع المتأخر بالمعلولية والأمس واليوم لا يوجدان معًا البتة. وأيضًا: إن أجزاء الزمان متشابهة. فيمتنع أن يكون بعضها علة للبعض.

وبهذا الطريق ظهر أنه ليس تقدمًا بالذات، ولا بالشرف، ولا بالمكان. وأيضًا: لا يمكن أن يكون ذلك التقدم تقدمًا بالزمان. وإلا لزم أن يكون ذلك الزمان حاصلًا في زمان آخر، ثم يعود الكلام في ذلك الزمان، كما في الأول. فيفضي إلىٰ أن تحصل أزمنة، لا نهاية لها دفعة واحدة. ويكون كل واحد منها ظرفًا للآخر. وذلك محال؛ لأن مجموع تلك الأزمنة التي لا نهاية لها، يكون أمسها متقدمًا علىٰ يومها. فيلزم افتقار ذلك المجموع إلىٰ زمان آخر، يحيط به. وذلك محال؛ لأن الزمان المحيط بذلك المجموع، يجب أن يكون خارجًا عنه. لأن الظرف مغاير للمظروف. ويجب أن لا يكون خارجًا عنه؛ لأن مجموع الأزمنة لا بد وأن يدخل فيه

كل واحد من آحاد الأزمنة. فيلزم أن يكون ذلك الزمان خارجًا عن ذلك المجموع، وغير خارج عنه. وهو محال فثبت: أن تقدم الأمس علىٰ اليوم، تقدم خارج عن الأقسام الخمسة، التي ذكرتموها. فلِمَ لا يجوز أن يكون تقدم عدم العالم علىٰ وجوده، وتقدم وجود الله تعالىٰ علىٰ وجود العالم، علىٰ هذا الوجه؟ وحينئذ يزول الإشكال المذكور.

**البحث الثاني في تفسير المحدث**: وهو أن صحة حدوث الحوادث إمَّا أن تكون لها بداية، أو لا تكون.

**والقسم الأول باطل. لوجوه:**

**أحدها**: أنه لو كان للصحة أول لما كانت الصحة الذاتية حاصلة قبل ذلك المبدأ.

وإذا لم تكن الصحة الذاتية حاصلة قبل ذلك المبدأ، فالحاصل قبل ذلك المبدأ إمَّا الوجوب الذاتي، أو الامتناع الذاتي. فإن كان الأول كان القول بقدم العالم ألزم. وإن كان الثاني فالعالم قبل ذلك المبدأ كان ممتنعًا لذاته، ثم انقلب ممكنًا لذاته. وهذا محال. لأن الأمور الذاتية لا تتقلَّب البتة. ولو جوزنا ذلك، فحينئذ لا يبقى الوثوق بحكم العقل في جواز الجائزات ووجوب الواجبات، وامتناع الممتنعات. ولعلَّ سائر الممتنعات لذواتها تنقلب واجبة لذواتها، أو بالضد. وكل ذلك باطل.

**وثانيهما**: وهو أنا لو قلنا بأنه كان ممتنعًا لذاته، ثم انقلب ممكنًا. فحدوث ذلك الإمكان إمَّا أن يكون لأمر، أو لا لأمر، فإن كان لأمر فحدوث ذلك الإمكان يكون ممكنًا لذاته والكلام في الإمكان الثاني، كما في الأول، فيلزم التسلسل. وإن كان لا لأمر، فقد جوزتم أن ما كان ممتنعًا لذاته، انقلب ممكنًا لذاته، لا لأمر. والإمكان للممكن واجب.

فحصول ذلك الإمكان كان ممتنعًا لذاته، قبل ذلك المبدأ، ثم صار واجبًا لذاته. وإذا جاز ذلك، فلِمَ لا يجوز في وجود المحدثات، أن يقال: إنه كان ممتنعًا لذاته، ثم انقلب واجبًا لذاته؟ وحينئذ يلزم نفي الصانع. وهو محال.

**وثالثهما**: أن حدوث ذلك الإمكان. إمَّا أن يقال: إنه كان موقوفًا علىٰ حدوث أمر ما، بأن يوجد شيء بعد عدمه، أو بأن يعدم شيء بعد وجوده، أو لم يكن موقوفًا علىٰ ذلك.

فإن كان الأول كان الكلام في اختصاص ذلك الوقت بحدوث ذلك الأمر، كما

في الأول فيلزم التسلسل. وإن كان الثاني لم يكن اختصاص حدوث ذلك الإمكان بذلك الوقت أولى من اختصاصه بسائر الأوقات.

**فثبت بهذه الوجوه:** أنه لا يمكن أن يقال: إن لصحة حدوث الحوادث بداية.

وكذلك القول في بيان أنه لا بداية لصحة تأثير المؤثر في إحداث المحدثات. وإذا ثبت ذلك كان كون العالم موجودًا في الأزل غير ممتنع. وكذلك أيضًا يكون تأثير المؤثر في وجود العالم أزلًا غير ممتنع. وإذا ثبت هذا، كان القول بأنه يمتنع كون العالم أزليًا، ويمتنع تأثير قدرة الله تعالىٰ في إيجاد العالم في الأزل: جمعًا بين الحكم بحصول الامتناع في الأزل وبحصول الجواز في الأزل. وذلك جمع بين النقيضين. وهو محال. وهذا تمام الإشكال.

**والجواب عنه:** أنه لا يلزم من قولنا: إنه لا بداية لصحة حدوث الحوادث: أن يحكم بجواز كون العالم أزليًا. والدليل عليه: أنا إذا أخذنا هذا الحادث المعين بشرط كونه مسبوقًا بالغير، فهذا الحادث المأخوذ مع هذا الشرط، إمَّا أن تكون لصحة حدوثه بداية، وإمَّا أن لا تكون لها بداية. والأول باطل، لجميع الدلائل التي ذكرتموها. فبقي أنه لا بداية لصحة حدوث هذا الحادث المأخوذ مع هذا الشرط. ثم إنا نعلم قطعًا امتناع كون هذا الحادث أزليًا؛ لأن الأزل عبارة عن عدم المسبوقية بالغير، وهذا الحادث مأخوذ بشرط كونه مسبوقًا بالغير. والجمع بينهما محال. فثبت أن القول بأنه لا مبدأ لصحة حدوث الحوادث لا يقتضي القول بجواز كون ذلك الشيء أزليًا.

## المقدمة الثالثة: في شرح مذاهب الناس في هذه المسألة

المذاهب الممكنة في هذه المسألة لا تزيد على خمسة، لأنه إمَّا أن يقال: الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها. أو يقال إنها قديمة بذواتها وصفاتها. أو يقال: إنها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها. أو يقال إنها بصفاتها محدثة بذواتها. أو يتوقف في كل واحد من هذه الأقسام.

**أما الاحتمال الأول**: وهو القول بأن هذه الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها. فهو قول الأكثرين من أرباب الملل، وهم المسلمون، واليهود، والنصارى، والمجوس.

**وأما الاحتمال الثاني**: وهو القول بأن الأجسام قديمة بذواتها وصفاتها. فهو قول بعض الفلاسفة وتفصيل مذاهبهم: أن الأجسام الفلكية قديمة بذواتها وقديمة بصفاتها المعينة. إلاً حركاتها. فإن كل واحدة من حركاتها مسبوقة بحركة أخرى، لا إلىٰ بداية. وأمَّا الأجسام العنصرية. فإن هيولاها قديمة، وأمَّا صورها وأعراضها فكل واحد منها مسبوق بآخر، لا إلىٰ بداية. وهذا مذهب (أرسطاطاليس) وأتباعه من المتقدمين والمتأخرين.

**وأما الاحتمال الثالث**: وهو أن الأجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها. فهذا قول أكثر الفلاسفة الذين كانوا قبل (أرسطاطاليس) ثم هؤلاء فريقان:

**الفريق الأول**: الذين قالوا: الذوات القديمة كانت أجسامًا. وهؤلاء منهم من قال: أصل الأشياء هو التراب. وكون العناصر الثلاثة الباقية عنه بالتلطف.

**ومنهم من عكس**، وقال: أصل الأشياء هو النار، وكون العناصر الثلاثة الباقية عنها بالتكاثف.

**ومنهم من قال**: أصل الأشياء هو الهواء. وكون العنصر اللطيف عنه: بالتلطف، وكون العنصرين الكثيفين عنه: بالتكاثف.

**ومنهم من قال**: أصل الأشياء هو البخار، وكون العنصرين اللطيفين عنه: بالتلطف، وكون العنصرين الكثيفين عنه: بالتكاثف.

**ومنهم من قال**: أصل الأشياء هو الماء. ثم إن الماء تحرك، فأوجبت حركته سخونة، فتصاعد علىٰ وجه الماء من تلك السخونة: زبد وارتفع منه دخان فتكونت الأرض من ذلك الزبد، والسماء من ذلك الدخان.

**ومنهم من قال**: أصل العالم أجزاء جسمانية كرية صلبة. ولمَّا كانت أجزاء الخلاء متشابهة، لم يكن بقاء كل واحد من تلك الأجزاء في حيز معين، من ذلك الخلاء أولى من حصوله في حيز آخر، فلا جرم وجب فيها أن تكون متحركة من الأزل إلىٰ الأبد. ثم اتفق لتلك الأجزاء أن تصادمت علىٰ شكل خاص، فتمانعت بسبب حركاتها المتدافعة، فتكونت السماوات بهذا الطريق، ثم إنها لمَّا استدارت وكان باطنها مملوءًا من الأجسام عرض لما كان في غاية القرب من السموات، أن تسخن جدًا ـ وهو النار ـ وعرض لما كان في غاية البعد من السموات، أن تكاثف وبرد جدًا ـ وهو الأرض ـ والذي كان قريبًا من النار، هو الهواء. والذي كان أبعد منه هو الماء. لأن الهواء ألطف وأسخن من الماء، ثم اختلطت هذه العناصر الأربعة، بسبب حركات الأجرام الفلكية، وتولدت المركبات من المعادن والنبات والحيوان.

**والفريق الثاني**: الذين قالوا: الذوات القديمة ما كانت أجسامًا فهؤلاء ثلاث طوائف.

**الطائفة الأولى**: الذين قالوا: الأجسام مركبة من الهيولى والصورة. فالهيولى كانت قديمة، وكانت خالية عن الجسم، ثم حدثت الصورة الجسمية فيها، فحدثت الأجسام.

**والطائفة الثانية**: الذين قالوا: العالم إنما تولد من امتزاج النور بالظلمة، وأمَّا الأنوار والظلمات، فإنها قديمة. وهذا قول الثنوية.

**والطائفة الثالثة**: الذين قالوا: أصل الأجسام: الوحدات. وذلك لأن الوحدة إذا كانت مجردة عن الوضع والإشارة كانت مجرد وحدات. وإذا كانت الوحدة مشارًا إليها صارت نقطة. فإذا تركبت نقطتان صار خطًا. وإذا تركب خطان، صار سطحًا. وإذا تركب سطحان، صار جسمًا، فأصل الأجسام: الوحدات. وهي أمور قديمة قائمة بذواتها. فهذا شرح هذه الأقوال علىٰ الاختصار.

**الاحتمال الرابع**: بأن يقال: العالم قديم الصفات، محدث الذات. وهذا معلوم البطلان بالبداهة. فلا جرم لم يقبل به قائل.

**الاحتمال الخامس**: التوقف في هذه الأقسام وعدم القطع بواحد منها. وهو قول (جالينوس).

وهذا آخر الكلام في شرح هذه المقدمات، التي يجب تقديمها علىٰ الشروع في البراهين:

**البرهان الأول**: في إثبات حدوث الأجسام. وهو أنا نقول: الأجسام لو كانت أزلية لكانت في الأزل، إمَّا أن تكون متحركة، أو ساكنة. والقسمان باطلان، فالقول بكونها أزلية باطل. فنفتقر في تقرير هذا البرهان إلىٰ إثبات مقدمات ثلاث:

**المقدمة الأولى: في إقامة الدليل علىٰ الحصر**: فنقول: الدليل عليه: أن كل ما كان متحيزًا فلا بد وأن يكون مختصًا بحيز معين. والمراد منه: أنه لا بد وأن يكون بحيث يصح أن يشار إليه بأنه ههنا أو هناك.

إذا عرفت هذا فنقول: إنه في الأزل إمَّا أن يكون باقيًا في حيز واحدٍ أو لا يكون كذلك، بل يكون متنقلًا من حيز إلىٰ حيز، والأول هو الساكن، والثاني هو المتحرك. فثبت أن الجسم لو كان أزليًا، لكان في الأزل إمَّا أن يكون متحركًا، أو ساكنًا.

**المقدمة الثانية في إقامة الدلالة علىٰ أنه يمتنع كون الأجسام في الأزل متحركة: ويدل عليه وجوه:**

**الأول**: أن الحركة ماهيتها وحقيقتها أنها انتقال من حالة إلىٰ حالة، والانتقال من حالة إلىٰ حالة لا بد وأن يكون مسبوقًا بحصول الحالة المنتقل عنها. فإذن حقيقة الحركة من حيث إنها تلك الحقيقة تقتضي المسبوقية بالغير. وحقيقة الأزل من حيث إنها هذه الحقيقة تنافي المسبوقية بالغير، فوجب أن يكون الجمع بين الحركة والأزل محالًا ممتنعًا لذاته.

**البرهان الثاني**: أنا إذا افترضنا أن كل دورة من دورات الفلك كانت مسبوقة بدورة أخرى، لا إلىٰ أول. فحينئذ تكون كل واحدة من تلك الدورات مسبوقة بعدم لا أول له، فتكون العدمات بأسرها مجتمعة في الأزل. وإنما الترتيب في الوجودات، لا في العدمات. فإذن جميع العدمات السابقة علىٰ كل واحدة من هذه الوجودات، كانت مجتمعة في الأزل.

فإمَّا أن يحصل مع مجموع تلك العدمات الحاصلة في الأزل شيء من الوجودات، أو لم يحصل. والأول باطل. وإلا لزم أن يكون السابق مقارنًا للمسبوق، وهو محال. وإذا بطل القسم الأول تعين القسم الثاني، وهو أنه لم يحصل في الأزل شيء من الوجودات. وذلك يقتضي أن يكون لمجموع الوجودات بداية وأول. وهو المطلوب.

**البرهان الثالث**: وهو أنه إمَّا أن يقال: حصل في الأزل شيء من هذه الحركات، أو لم يحصل. فإن لم يحصل في الأزل شيء من هذه الحركات والحوادث، وجب أن تكون لمجموع هذه الحركات والحوادث بداية وأول. وهو المطلوب. وإن حصل في الأزل شيء من هذه الحركات، فتلك الحركة الحاصلة في الأزل إن لم تكن مسبوقة بغيرها كانت تلك الحركة أول الحركات، وهو المطلوب. وإن كانت مسبوقة بغيرها لزم أن يكون الأزل مسبوقًا بغيره. وهو محال.

**البرهان الرابع**: أن في مدة دورة واحدة من أدوار (زحل) تتحرك الشمس ثلاثين دورة. فإذن عدد دورات (زحل) تكون أقل من دورات (الشمس) وكل ما كان أقل من غيره، فهو متناه. فإذن عدد دوراته متناهٍ، فلحركة (زحل) بداية. وإذا كان كذلك، وجب أن يكون أيضًا لجميع الحركات بداية. لأن ضعف المتناهي مرارًا متناهية، يكون متناهيًا.

**البرهان الخامس**: إذا فرضنا الحوادث الماضية من اليوم إلىٰ الأزل جملة، ومن زمان الطوفان إلىٰ الأزل جملة أخرى. فلا شك أن الجملة الأولى أزيد من الجملة الثانية، بما بين زمان الطوفان إلىٰ هذا اليوم. فإذا طبقنا في الوهم الطرف المتناهي من الجملة الزائدة، علىٰ الطرف المتناهي من الجملة الناقصة، حتىٰ يقابل كل فرد من أفراد إحدى الجملتين بما يشابهه في المرتبة من الجملة الأخرى. فإن لم تنقض الجملة الناقصة عن الزائدة في الطرف الآخر، كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره. وهذا محال. وإن انقطعت الجملة الناقصة من ذلك الطرف، كانت متناهية من ذلك الطرف، وكانت متناهية من جانب الأزل.

والزائد زاد عليها بمقدار متناه، والزائد علىٰ المتناهي بمقدار متناه يكون متناهيًا. فالكل متناه في جانب الأزل.

**البرهان السادس**: لو كانت الأدوار الماضية غير متناهية، لكان حدوث اليوم موقوفًا علىٰ انقضاء ما لا نهاية له، وانقضاء ما لا نهاية له محال، فيلزم أن يكون حدوث اليوم موقوفًا علىٰ شرط محال، والموقوف علىٰ الشرط المحال، لا يوجد. فكان يلزم أن لا يوجد اليوم. وحيث وجد، علمنا: أن الأمور المنقضية قبل هذا اليوم متناهية، فثبت بهذه البراهين: أن القول بكون الأجسام متحركة في الأزل محال.

## المقدمة الثالثة: في بيان أنه يمتنع كون الأجسام ساكنة في الأزل

واعلم أنا نحتاج في هذا المقام إلىٰ إقامة الدلالة علىٰ أن السكون أمر وجودي.

والفلاسفة يزعمون: أنه عبارة عن عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرك. وإنما افتقرنا إلىٰ إثبات هذه المقدمة لأن دليلنا علىٰ أن السكون يمتنع أن يكون أزليًا: هو أن نقول: لو كان السكون أزليًا لما جاز زواله، وقد جاز زواله. فوجب أن لا يكون أزليًا. ولو كان السكوت أمرًا عدميًا، لما صح هذا الكلام، لأن زوال العدم في الأزل جائز بالاتفاق. إذ لو لم يجز ذلك، لبطل القول بحدوث العالم. فإن للسائل أن يقول: لو كان العالم محدثًا لكان عدمه أزليًا. ولو كان عدمه أزليًا لما زال بسبب طريان الوجود. وحيث وجد العالم علمنا أن عدم العالم ما كان أزليًا. فإن لم يكن عدمه أزليًا كان وجوده أزليًا، فكان العالم قديمًا. فثبت: أنه لا يمكننا أن نقول : كل ما كان أزليًا امتنع زواله بل يجب تخصيص هذه الدعوى بالأمور الوجودية. فيقال: كل ما كان موجودًا في الأزل امتنع زواله. فإذا كان كذلك، فحينئذ نفتقر إلىٰ إثبات كون السكون أمرًا وجوديًا، حتىٰ يستقيم الكلام.

إذا عرفت ذلك، فنقول: الدليل علىٰ السكون أمر وجودي أنا نرى الجسم الواحد يصير ساكنًا بعد أن كان متحركًا . وبالعكس. فتبدل هاتين الحالتين مع بقاء الذات في الحالتين يقتضي كون إحدى هاتين الحالتين أمرًا وجوديًا ؛ وإذا ثبت ذلك لزم كون كل واحد منهما أمرًا وجوديًا . وذلك لأن الحركة عبارة عن الحصول في الحيز، بعد أن كانت في حيز آخر، والسكون عبارة عن الحصول في الحيز، بعد أن كان في نفس ذلك الحيز. فالحركة والسكون متساويان في تمام الماهية، وإنما الاختلاف بينهما في كون الحركة مسبوقة بحالة أخرى، وكون السكون ليس كذلك. وكون الشيء مسبوقًا بغيره، وصف عرضي. والأوصاف العرضية لا تقدح في اتحاد الماهية. فثبت أن الحركة والسكون متساويان في تمام الماهية والحقيقة. فإذا كان أحدهما وصفًا ثبوتيًا لزم كون الآخر ثبوتيًا قطعًا. فثبت بما ذكرنا: أن السكون وصف ثبوتي.

وإذا قامت الحجة علىٰ صحة هذه المقدمة، فلنرجع إلىٰ المطلوب. فنقول: لو كان السكون أزليًا لامتنع زواله، ولا يمتنع زواله. فوجب أن لا يكون أزليًا، بيان الشرطية: أنه بتقدير أن يكون أزليًا، فإمَّا أن يكون واجبًا لذاته، أو ممكنًا لذاته. فإن كان واجبًا لذاته ظهر أنه يجب أن لا يزول أصلاً. وإن كان ممكنًا لذاته فالمؤثر فيه إما أن يكون فاعلًا بالاختيار أو موجبًا بالذات، والأول محال؛ لأن الفاعل بالاختيار إنما يفعل بواسطة القصد والاختيار. والقصد إلىٰ تكوين الشيء، لا يتحقق إلا عند عدمه، أو حال حدوثه، وعلىٰ التقديرين فكل ما يقع بالفاعل المختار كان محدثًا. والقديم لا يكون محدثًا، فيمتنع أن يكون المؤثر في وجود القديم فاعلًا مختارًا. فثبت أنه لو كان له مؤثر لكان ذلك المؤثر لا بد وأن يكون موجبًا بالذات. ثم ذلك الموجب إن كان ممكنًا عاد الكلام فيه، وإن كان واجبًا فإن لم يتوقف تأثيره في وجود ذلك القديم علىٰ شرط أصلاً لزم من وجوب تلك العلة وجوب وجود المعلول. فيلزم امتناع العدم علىٰ ذلك القديم. وإن توقف تأثيره علىٰ شرط فذلك الشرط لا بد وأن يكون المؤثر فيه موجبًا بالذات وواجبًا بالذات، وإلاَّ عاد المحال المذكور. وحينئذ يلزم امتناع التغير علىٰ العلة، وعلىٰ شرط العلة امتناع التغير علىٰ المعلول. فثبت بما ذكرنا: أن كل ما كان موجودًا في الأزل فإنه يمتنع زواله. وإنما قلنا: إن الزوال علىٰ السكون جائز. وذلك لأن كل متحيز فإنه يمكن خروجه عن حيزه، وبتقدير خروجه عن حيزه فإنه يبطل ذلك السكون.

**بيان المقام الأول من وجهين:**

**الأول:** أن كل متحيز يفرض فإنه إمَّا يكون مركبًا أو بسيطًا. فإن كان مركبًا فإنه لا بد وأن يحصل فيه بسائط. فإذا أخذنا بسيطًا واحدًا من تلك البسائط فلا شك أنه يفرض فيه جانبان. وطبيعة كل واحد من ذينك الجانبين مساوية لطبيعة الجانب الآخر، وإلاَّ لكان ذلك الجزء مركبًا. وقد فرضناه بسيطًا. هذا خلف. وإن كانت طبيعة كل واحد من ذينك الجانبين مساوية لطبيعة الجانب الآخر، وكل شيئين متساويين، وجب أن يصح علىٰ كل واحد منهما ما يصح علىٰ الآخر، فإذن الجانب الذي يلاقيه أو يحاذيه بيمينه يصح أن يلاقيه أو يحاذيه بيساره، ولا يمكن ذلك إلاَّ إذا انقلب في حيزه، حتىٰ يصير يمينه يسارًا، أو يساره يمينًا. فثبت أن كل جزء يفرض فإنه يصح عليه الحركة. وإذا تحرك، فقد بطل ذلك السكون؛ لأنه لا معنى للسكون، إلاَّ ذلك الحصول، وإذا بطل ذلك الحصول فقد بطل ذلك السكون.

**الوجه الثاني**: أنا نكتفي هنا بإلزام الخصم، وذلك لأن الأجسام عندهم إمّا فلكية أو عنصرية، أمّا الفلكيات فإنها عندهم متحركة علىٰ سبيل الوجوب. وأمّا العنصريات فكل واحد من أجزائها جائز الحركة. وعلىٰ كلا التقديرين يثبت أن زوال السكون جائز. فثبت بما ذكرنا أن السكون لو كان أزليًا لما جاز زواله. وثبت أنه يجوز زواله، فيلزم أن لا يكون السكون أزليًا. ولما ثبت أنه يمتنع أن يكون الجسم في الأزل ساكنًا، ويمتنع أن يكون في الأزل متحركًا، وثبت أنه لو كان أزليًا لكان إمّا ساكنًا وإمّا متحركًا. ثبت أن الجسم يمتنع أن يكون أزليًا، وهو المطلوب.

**وهذا تمام هذا القول في تحرير هذا الدليل. وبالله التوفيق.**

**فإن قيل**: لا نسلم أن الجسم لو كان أزليًا لكان إمّا متحركًا وإمّا ساكنًا. قوله: (والدليل عليه: وهو أن كل جسم، فإنه لا بد وأن يكون حاصلًا في حيز، وإذا كان كذلك، فإن بقي مستقرًا فيه، فهو الساكن، وإن لم يبق مستقرًا فيه، فهو المتحرك).

**قلنا**: هذا التقسيم بناء علىٰ قولكم: إن كل جسم فإنه لا بد وأن يكون حاصلًا في الحيز، فما المراد من الحيز الذي جعلتموه ظرفًا للجسم. وتقديره أن المسمى بالحيز، إما أن يكون معدومًا أو موجودًا، فإن كان معدومًا كان نفيًا محضًا، وعدمًا صرفًا. والقول بكون الجسم حاصلًا في العدم المحض، والنفي الصرف غير معقول وأما إن كان المسمى بالحيز أمرًا موجودًا فذلك الموجود إمَا أن لا يمكن أن يشار إليه إشارة حسية، أو يمكن فإن لم يمكن استحال حصول الجسم فيه. لأن الجسم الموجود يجب أن يكون بحيث يمكن أن يشار إليه إشارة حسية. فإذا كان المسمى بالحيز موجودًا، ويمتنع أن يشار إليه إشارة حسية، كان القول يجعل الحيز ظرفًا للجسم: جمعا بين النقيضين. وهو محال.

وإمَّا إن كان المسمى بالحيز أمرًا يشار إليه إشارة حسية، فكونه كذلك إمّا أن يكون بالاستقبال أو التبعية. فإن كان بالاستقلال كان المسمى بالحيز جسمًا. والقول بكون الجسم حاصلًا في الحيز، يرجع حاصله إلىٰ كون الجسم حاصلًا في الجسم، ثم المراد من هذه الظرفية إن كان هو الحلول، كان ذلك قولًا بتداخل الأجسام. وهو محال. وإن كان المراد منه هو المماسة، لزم أن يكون جسم مموس جسم آخر. وذلك يوجب القول بوجود أجسام لا نهاية لها. وأنتم تنكرون ذلك. وأمَّا إن كان المسمى بالحيز أمرًا مشارًا إليه إشارة حسية علىٰ سبيل التبعية. فذلك هو العرض.

فيرجع حاصل قولنا الجسم في الحيز أن الجسم حاصل في العرض، إلا أن ذلك أيضًا باطل من وجهين:

**أحدهما**: أن العرض حاصل في الجسم، فلو كان الجسم حاصلًا في العرض لزم الدور.

**والثاني**: أنكم تقولون: الجسم انتقل من هذا الحيز إلىٰ آخر فلو كان المراد من الحيز هو العرض، لزم أن يكون المراد من قولنا: انتقل الجسم من حيز إلىٰ حيز، هو أنه انتقل من عرض إلىٰ عرض. وكل ذلك محال. فثبت: أن القول بكون الجسم حاصلًا في الحيز، أمر باطل محال. فكان التقسيم الذي فَرَّعْتُمُوه عليه أولى بالاستحالة والفساد. ثم إنا نترك الاستدلال علىٰ فساد هذا المذهب، ونطالبهم بتفسير الحيز، وبتفسير كون الجسم مظروف الحيز. فإن بمجرد المطالبة بهذا التفسير، يصعب الكلام علىٰ المستدل.

**لا يقال: الحيز له تفسيران**:

**أحدهما**: ما اتفق عليه جمهور المتكلمين. وهو أنه ليس أمرًا وجوديًا بل هو أمر يفرضه الذهن، ويقدره العقل، ويحكم بكون الجسم حاصلًا فيه.

**والثاني**: ما ذكره قدماء الفلاسفة. وهم القائلون بأن المكان هو البعد، وهو مجرد الطول والعرض والعمق الذي لا يكون حالًا في مادة، والجسم عبارة عن الطول والعرض والعمق مع المادة. فإذا حصل الجسم في المكان، فالمعنى أنه نفذ بعد الجسم في ذلك البعد المجرد عن المادة، المسمى بالمكان.

قالوا: والذي يدل علىٰ وجود هذا البعد المسمى بالمكان وجوه:

**أحدها**: إنه لا شك أن بين طرفي الطاس مقدارًا من البعد. فالطاس المملوء من الماء إذا قدرنا أن الماء خرج منه ولم يدخل الهواء فيه، فمع هذا الفرض لا بد وأن يبقى بين طرفي الطاس مقدار من البعد والامتداد. وذلك البعد قد فرضناه خاليًا عن الأجسام. فثبت: أن المكان هو البعد.

**وثانيها**: أنا لو قدرنا حجرًا واقفًا في ماء جار، فالشيء الساكن لا معنى لسكونه، إلاَّ أنه بقي في مكانه أكثر من زمان واحد. ولا يمكن أن يكون المكان مفسرًا بالسطح المحيط؛ لأن الماء إذا كان جاريًا علىٰ ذلك الحجر لم يبق ذلك الحجر ملاقيًا لسطح واحد أزمنة كثيرة. فلو كان المكان عبارة عن السطح، لوجب أن لا يكون ذلك الحجر واقفًا. ولمَّا دلَّت المشاهدة علىٰ أنه واقف ساكن، علمنا أنه لا بد وأن يكون المكان أمرًا آخر، مغايرًا للسطح المحيط. وما ذاك إلاَّ ذلك البعد الذي نفذ بُعْدُ الجسم الواقف فيه.

**وثالثها**: إن كل أحد يعلم بالضرورة أن بين طرفي الآنية مقدارًا من البعد. وذلك المقدار من البعد ليس هو الجسم. وإلا لزم القول بكون العالم مليء. وذلك محال. وإلاَّ لكانت الحركة ممتنعة علىٰ الأجسام. فثبت: أن البعد المفترض بين طرفي الآنية ليس بجسم. ولا شك أن الجسم ينفذ فيه وينطبق بُعُدُه عليه. فثبت: أن المكان بُعْدٌ.

**لأنا نقول**:

**أمَّا التفسير الأول**: فهو باطل قطعًا. وذلك لأن المسمى بالحيز، إمَّا أن لا يكون له وجود في الخارج، وإمَّا أن يكون له وجود في الخارج. فإن لم يكن له وجود في الخارج، امتنع أن يكون الجسم الموجود في الخارج حاصلًا فيه؛ لأن ما لا يكون موجودًا في الخارج، امتنع حصول الجسم فيه في الخارج، وأما إن كان له وجود في الخارج فحينئذ يرجع التقسيم المذكور بتمامه.

**وأمَّا التفسير الثاني**: وهو أن القول بأن المكان عبارة عن البعد المجرد. فنقول: هذا باطل قطعًا. ويدل عليه وجوه ثلاثة:

**أحدها**: أن طبيعة البُعْدِ إمَّا أن تكون قابلة للحركة، وإما أن لا تكون قابلة لها. فإن كانت قابلة للحركة، فإذا كان المكان هو بعدًا، كانت الحركة علىٰ المكان جائزة لكن الحركة إنما تكون من مكان إلىٰ مكان، فيلزم أن يكون للمكان مكان آخر، ويلزم التسلسل. وهو محال. وإن لم تكن قابلة للحركة. فالبعد القائم بالجسم، لا يكون قابلًا للحركة.

فإذن الجسم قارنه ما يمنع من الحركة، فوجب أن لا تصح الحركة علىٰ الجسم. وذلك محال:

**لا يقال**: لِمَ لا يجوز أن يقال كون البعد قابلًا للحركة مشروط بكون البعد حالًّا في المادة. فإذا كان مجردًا كان شرط صحة الحركة زائلاً، فكانت صحة الحركة غير حاصلة.

**لأنا نقول**: المادة إمَّا أن يكون لها في حقيقة ذاتها وخصوصية ماهيتها بُعْدٌ وامتداد. وإمَّا أن لا يكون. فإن كان لها في حقيقة ذاتها بعد وامتداد، فتكون المادة لذاتها، لا لصفة مغايرة لها، ممتدة في الجهات، وعلىٰ هذا التقدير يمتنع كون الامتداد أمرًا حالًّا في المادة، وإن لم يكن للمادة في خصوصية ذاتها بعد وامتداد، كانت الحركة علىٰ مثل هذا الشيء ممتنعة لذاتها. وإذا كان كذلك، امتنع أن يكون

ذلك شرطًا في صحة الحركة على البعد والامتداد.

**والوجه الثاني في بيان أنه يمتنع كون المكان بعدًا**: أن البعد كان من حيث إنه هو هو غنيًا عن المادة، امتنع حلوله في المادة. فكان يجب أن لا يحل البعد في المادة أصلًا وإن كان مفتقرًا إلىٰ المادة، امتنع كونه مجردًا عن المادة.

**الوجه الثالث: هو أن المكان** لو كان عبارة عن البعد والمتمكن له بعد آخر، يلزم منه تداخل البعدين. وهو محال. أمّا أولًا: فلأنه يقتضي الجمع بين المثلين. وهو محال. وأمّا ثانيًا: فلأن البعدين طرفي الإناء إذا كان ذراعًا واحدًا، فلو كان هناك بعدان أحدهما بعد المكان والثاني بعد المتمكن، لزم القول بكون الذراع الواحد ذراعين. وذلك محال فثبت بهذه الوجوه: فساد القول بأن المكان هو البعد.

**سلمنا**: أن القول بالحيز: معقول. فلم قلتم: إن الجسم لا بد وأن يكون إمَّا ساكنًا في الحيز، وإمَّا متحركًا؟

**بيانه**: أن المتحرك هو الذي حصل في الحيز، بعد أن كان في حيز آخر، والساكن هو الذي حصل في الحيز، بعد أن كان في نفس ذلك الحيز. فإذن كونه ساكنًا متحركًا مشروط بكونه موجودًا قبل ذلك. فإذن الجسم في أول حدوثه، يجب أن لا يكون ساكنًا ولا متحركًا، وإذا ثبت هذا، بطل قولكم: إنه لا واسطة بين كون الجسم ساكنًا أو متحركًا.

**سلمنا**: أن الجسم لو كان أزليًا، لكان إمَّا أن يكون ساكنًا وإمَّا أن يكون متحركًا.

**فلم قلتم**: إنه يمتنع كون الجسم في الأزل متحركًا؟ والدلائل الستة التي عَوّلْتُم عليها في بيان امتناع كون الجسم متحركًا في الأزل هي بأسرها معارضة بوجه واحد. وهو أن وجود الحركة وتأثير المؤثر في إيجاد الحركة في الأزل وإمَّا أن يكون ممتنعًا لعينه ولذاته، وإمَّا أن لا يكون ممتنعًا لعينه ولذاته. فإن كان ممتنعًا لذاته وجب أن لا يزول ذلك الامتناع قط؛ لأن ما الذات لا يزول فوجب أن لا توجد الحركة أصلاً. وأمَّا إن كان وجود الحركة الأزلية وإيجاد الحركة في الأزل ليس ممتنعًا لذاته فإمَّا أن يكون ممتنعًا لغيره، أو لا يكون كذلك.

فإن كان ممتنعًا لغيره، فلذلك المانع إن كان واجبًا لذاته امتنع زواله. وكان يجب امتناع زوال ذلك الامتناع، وإن كان واجبًا أيضًا لغيره كان الكلام فيه كما في الأول. فيلزم التسلسل. وأمَّا إن كان وجود الحركة الأزلية غير ممتنعة لذاته ولا

لغيرها امتنع الحكم عليها بالامتناع، ودلائلكم عليها تقضي بالامتناع. فكانت باطلة.

**لا يقال**: المانع من حصول الحركة هو تحقيق مسمى الأزل؛ لأن الحركة تقتضي المسبوقية بالغير، والأزل ينافي المسبوقية بالغير. فالجمع بينهما محال.

**لأنا نقول**: مسمى الأزل حيث ثبت وتحقق، إن كان واجب الثبوت لذاته امتنع زواله قط، فكان يجب أن لا يزول ذلك الامتناع أبدًا، وإن لم يكن واجب الثبوت لذاته، كان ثبوته لأجل شيء آخر. والكلام في ذلك الثاني، كما في الأول. ولا يتسلسل، بل ينتهي بالآخرة إلىٰ واجب الوجود لذاته. وحينئذ يلزم من امتناع زوال الواجب لذاته، امتناع زوال مسمى الأزل، ويلزم من امتناع زواله أن لا يزول قط امتناع حدوث الحركة. ولمَّا كان ذلك باطلاً، علمنا: أن الحركة لا يمتنع حصولها في الأزل.

**سلمنا**: أن الجسم يمتنع أن يكون متحركًا في الأزل. فلم لا يجوز أن يكون ساكنًا؟ قوله: (لأن السكون أمر ثبوتي، والثابت الأزلي يمتنع زواله) قلنا: لا نسلم أن السكون أمر ثبوتي.

وقوله: (الدليل عليه: أن الجسم يتحرك بعد أن كان ساكنًا، وبالعكس. وذلك يوجب كون إحدى الحالتين أمرًا ثبوتيًا).

نقول: لا نسلم أن تبدل إحدى الحالتين بالأخرى، يوجب كون إحدى الحالتين ثبوتية. والذي يدل عليه وجوه:

**أحدها**: أن الحوادث عندكم ممتنعة الحدوث في الأزل، ثم انقلبت جائزة الحدوث فيما لا يزال. فههنا تبدل الامتناع بالصحة، مع أنه لا يصح أن يكون الامتناع أمرًا ثبوتيًا. وتكون الصحة أمرًا ثبوتيًا.

أمَّا أن الامتناع لا يكون أمرًا ثبوتيًا فلأن الامتناع لو كان أمرًا ثبوتيًا، لكان الموصوف به ثبوتيًا، فيلزم أن يكون ممتنع الثبوت ثابتًا، وهو محال. وأمَّا أن الإمكان لا يمكن أن يكون أمرًا ثبوتيًا. فلذلك لأنه لو كان أمرًا ثبوتيًا لا متنع كونه واجبًا لذاته، بل يكون ممكنًا لذاته. فيكون إمكانه زائدًا عليه. ويلزم التسلسل.

**والوجه الثاني**: في بيان أن تبدل إحدى الحالتين بالأخرى، لا يقتضي كون إحدى الحالتين أمرًا ثبوتيًا، ولا تجدد أمر في المحل: ذلك لأنه قبل حصول الحادث المعين، لا يصدق أن الله تعالىٰ عالم بحصوله في هذا الوقت لأنه لو صدق عليه أنه عالم بحصوله في ذلك الوقت مع أنه غير حاصل في ذلك الوقت، لكان ذلك جهلاً. وهو علىٰ الله

تعالىٰ محال. ثم إنه إذا حصل ذلك الحادث، فإنه يصدق علىٰ الله تعالىٰ أنه عالم بحصوله في ذلك الوقت. فإذن صدق علىٰ الله تعالىٰ أنه ما كان عالمًا بحصوله في ذلك الوقت، ثم صار عالمًا بحصوله في ذلك الوقت. فلو اقتضى صدق هذه القضية، حدوث أمر وتجدد وصف لزم حدوث شيء في ذات الله وذلك عندكم محال.

**الوجه الثالث**: أن الجسم قبل حدوث العرض المعين فيه ما كان محلًا لذلك العرض، ثم إذا حصل ذلك العرض فقد صار محلًا لذلك العرض. فيلزم أن يكون كونه محلا لذلك العرض عرضًا آخر، ثم إنه علىٰ هذا التقدير يصير محلًا لذلك العرض الآخر، بعد أنه ما كان كذلك. فيلزم أن يكون كونه محلًا لتلك المحلية عرضًا آخر ويلزم التسلسل.

لا يقال إنه لا معنى لكونه محلًا لذلك العرض، وكون ذلك العرض حالاً إلا مجرد حصول ذلك العرض فيه.

لأنا نقول: ليس كون الجسم محلًا لذلك العرض، وكون ذلك العرض حالًا في ذلك الجسم، هو نفس ذلك العرض ولذاته؛ لأنه يمكن العلم بذات ذلك العرض، وذات ذلك الجسم مع الشك في كون ذلك العرض حالًا في ذلك الجسم، وكون ذلك الجسم محلا لذلك العرض. والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم. فعلمنا أن المحلية والحالية صفتان مغايرتان لذات ذلك العرض، ولذات ذلك الجسم.

**سلمنا**: أن صدق قولنا لم يكن ثم كان يقتضي كون إحدى الحالتين أمرًا ثبوتيًا. فلم لا يجوز أن تكون الحركة أمرًا ثبوتيًا، وأن يكون السكون عبارة عن عدم الحركة عمَّا من شأنه أن يتحرك؟

**قوله**: الحركة والسكون كل واحد منهما عبارة عن الحصول في الحيز، ولا تفاوت بينهما إلا في وصف عرضي.

**قلنا**: لا نسلم أن الحركة عبارة عن الحصول في الحيز الثاني. والدليل عليه أنه متى حصل في الحيز الثاني فقد انقطعت الحركة وانتهت، ونهاية الشيء لا تكون نفس ذلك الشيء، بل الحركة عبارة عن كونه مستقلًا عن الحيز الأول إلىٰ الحيز الثاني. وذلك الانتقال أمر متقدم علىٰ الحصول في الحيز الثاني.

**سلمنا**: أن السكون أمر ثبوتي. فلم قلتم: إن الثابت الأزلي لا يزول؟ قوله: «لأن ذلكم الأزلي إمَّا أن يكون واجبًا لذاته، وإمَّا أن يكون معلولًا لما يكون واجبًا لذاته. وعلىٰ التقديرين، فإنه يلزم امتناع العدم عليه».

**قلنا**: أنتم سلمتم أن العدم الأزلي جائز الزوال، ولا يمتنع أيضًا أن يكون تأثير العلة في معلولها: موقوفًا علىٰ شرط عدمي أزلي.

إذا ثبت هذا، فنقول: لم لا يجوز أن يكون الواجب لذاته: علة لوجود ذلك الأزلي، إلا أن تأثيره في إيجابه كان موقوفًا علىٰ شرط عدمي أزلي، ثم إن ذلك الشرط العدمي الأزلي زال. ولمَّا زال شرط التأثير لا جرم زال الأثر. وهذا سؤال قوي.

**ثم نقول: قولكم «الأزلي لا يزول» منقوض بأمور:**

**أحدها**: أنه تعالىٰ كان عالمًا في الأزل بأن العالم سيوجد، فإذا أوجده لم يبق علمه بأن العالم سيوجد، وإلا كان ذلك جهلاً. فإذن علمه بأن العالم سيوجد أزلي، مع أنه قد زال.

**وثانيها**: أن الله تعالىٰ كان موصوفًا في الأزل بأنه يصح منه إيجاد العالم في لا يزال ابتداء. ثم إذا أوجد الله تعالىٰ العالم، استحال بعد ذلك أن يصح منه إيجاد العالم ابتداء. وإلا لكان ذلك إيجاد الموجود. وإنه محال. فتلك الصحة: حكم أزلي وقد زال.

**وثالثها**: أن النسخ عندكم عبارة عن رفع الحكم. وذلك الحكم المرفوع إمَّا أن يقال: إنه كان حدثًا، أو كان قديمًا. والأول محال وإلا لزم كون ذات الله تعالىٰ محلًا للحوادث.

فبقي القسم الثاني وهو أن ذلك الحكم المرفوع كان إذن قديمًا. فارتفاعه يكون زوالًا للقديم.

سلمنا: أن الثابت الأزلي لا يزول. فلم قلتم بأن كل سكون فإنه ممكن الزوال؟

وهذا باطل. لأنا نشاهد بعض الأجسام متحركة. ولكن لم لا يجوز أن يكون بعض الأجسام مختصًا بأحياز معينة، علىٰ سبيل الوجوب، بحيث يمتنع خروجها عن تلك الأحياز؟ فإنكم ما لم تبطلوا هذا الاحتمال، لا يتم لكم إثبات أن كل جسم محدث.

**قوله**: «كل متحيز فإنه لا بد وأن يفترض فيه جانبان متساويان في تمام الماهية. وكل شيئين متساويين في تمام الماهية فإنه يصح علىٰ كل واحد منهما ما يصح علىٰ الآخر، وذلك يقتضي صحة الحركة علىٰ ذلك المتحيز».

**قلنا**: لو افترض في كل متحيز جانبان لزم كون الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها، وذلك محال بالدلائل الدالة علىٰ إثبات الجوهر الفرد، ولما بطل ذلك فسدت هذه المقدمة، وبالله التوفيق.

**الجواب**: أما الاستفسار عن الحيز فنقول: إن كل أحد يعلم بالضرورة أن كل متحيز فإنه يصح أن يشار إليه بالحس، بأنه هنا أو هناك، وهذا القدر معلوم بالضرورة، ويكفينا بناء الفرض علىٰ هذا المقدار؛ وذلك لأن كونه هنا أو هناك إما أن يبقى مستمرا أو لا يبقى، فإن بقي مستمرا فهو الساكن وإن لم يبق فهو المتحرك، وهذا القدر وافٍ بتقرير هذه المقدمة.

وأما الخوض في بيان أن حقيقة المكان ما هي ؟ فلا حاجة بنا في المسألة إليه.

**قوله**: الجسم في أول حدوثه ليس بمتحرك ولا ساكن قلنا: كلامنا في الجسم الباقي، ولا شك أن الجسم حال بقائه لا بد وأن يكون إما متحركًا وإما ساكنا . ثم إنا ذكرنا الدلائل الستة علىٰ أن الجسم يمتنع أن يكون متحركا في الأزل.

**قوله**: إنه لا بداية لصحة وجود الحركة، فيلزم صحة كون الحركة أزلية" قلنا: قد ذكرنا أن الشيء أخذ بشرط كونه مسبوقا بالعدم، فهو مع هذا الشرط لا أول لصحته، ثم إنه لم يلزم منه صحة كون هذا الشيء بهذا الشرط أزليًا، فكذا ههنا.

**قوله**: «لِمَ قلتم بأنه لما صدق علىٰ الشيء أنه لم يكن كذا ثم صار كذا، فإنه يقتضي كون إحدى الحالتين أمرًا ثبوتياً؟»

**قلنا**: إحدى الحالتين إن كانت ثبوتية فهو المقصود، وإن كانت عدمية فالحالة الثابتة رافعة لها، ورافع العدم ثبوت، فالحالة الثابتة يجب أن تكون ثبوتية.

وأما النقوض التي ذكرتموها فهي نقوض علىٰ مقدمة بديهية، فلا تستحق الجواب.

**قوله**: "الحركة ليست عبارة عن حصول الجوهر في الحيز الثاني، بل عن حالة متقدمة علىٰ هذا الحصول، وهو انتقاله من الحيز الأول إلىٰ الحيز الثاني".

**قلنا**: إن الحصول في الحيز الأول لما عدم بقي "الآن" الذي هو أول زمان ذلك العدم ولا بد وأن يكون الجسم قد حصل في حد آخر من حدود المسافة، فإذن لا معنى للحركة إلا حصول المماسة الثانية في "الآن" هو أول زمان عدم المماسة الأولى.

**قوله**: "لم لا يجوز أن يكون تأثير العلة الواجبة لذاتها في وجود ذلك المعلول

الأزلي، كان موقوفًا علىٰ شرط عدميّ أزلي، فلما زال ذلك الشرط الأزلي زال ذلك المعلول الأزلي ؟".

**قلنا**: شرط التأثير لا يمكن أن يكون عدمياً؛ لأن قبل حصول ذلك الشرط، إن بقيت العلة مؤثرة لم يكن ذلك الذي فرضناه شرطًا لذلك التأثير شرطًا له، وإن لم تبق العلة مؤثرة، فحينئذ تكون مؤثرية تلك العلة في ذلك المعلول معلولة بذلك العدم، فيكون العدم علة لتلك المؤثرية، فيكون العدم علة للأمر الوجودي، وهو محال، وأما النقوض التي ذكرتموها علىٰ قولنا: "الأزلي لا يزول" فهي غير واردة، وذلك لأن الذي وقع فيه التغير هو النسب والإضافات، والنسب والإضافات لا وجود لها في الأعيان.

**قوله**: "لو افترض في كل متحيز جانبان للزم أن يكون كل متحيز قابلا للقسمة، لا إلىٰ نهاية".

**قلنا**: إن من المعلوم بالضرورة أن كل متحيز فإن الجانب الذي منه يلي السماء غير الجانب الذي يلي الأرض وما كان معلوم الثبوت بالضرورة لا يمكن إنكاره وبالله التوفيق.

**البرهان الثاني**: **في إثبات حدوث الأجسام**: فنقول: الأجسام متناهية المقدار، وكل ما كان متناهيًا في المقدار فهو محدث، فالأجسام محدثة.

والذي يدل علىٰ أن الأجسام متناهية في المقدار وجهان:

**الوجه الأول**: الأجسام لو كانت غير متناهية أمكن أن يفرض فيها خطان متوازيان، أحدهما غير متناه والآخر متناه، فإذا زال الخط المتناهي عن الموازاة إلىٰ المسامتة فلا بد وأن يحدث في الخط الذي هو غير متناه نقطة، هي أول نقطة المسامتة، لكن ذلك محال في الخط الذي هو متناه ؛ لأن كل نقطة فرضناها فيه وجعلناها أول نقطة المسامتة كانت المسامتة مع النقطة التي فوقها، حاصلة قبل المسامتة معها، فإذن يلزم أن يحصل في الخط الغير المتناهي نقطة هي أول نقطة المسامتة، وأن لا يحصل وهو محال، وهذا المحال إنما يلزم من فرضنا ذلك الخط غير متناه، وإذا فرض الخط غير متناهٍ وجب أن يكون محالًا باطلًا.

**والوجه الثاني**: في بيان أن الأجسام يجب أن تكون متناهية لو كانت الأجسام غير متناهية أمكننا أن نفرض فيها خطًا غير متناه، وليكن ذلك الخط خط (ا ب) ويمكننا أن نفرض في وسط هذا الخط نقطتين: إحداهما نقطة (ج) والأخرى نقطة (د)

فنقول: خط (ج ا)من جانب (ج) متناه، ومن جانب (ا)غير متناه . وخط(د ا)أيضا كذلك، ولكن خط (ج ا) أقل من خط (د ا) بمقدار خط (ج د) وليكن ذلك المقدار شبرًا واحدًا.

وإذا تلخص هذا فنقول: عدد الأشياء الموجودة في الخط الناقص، وإن كانت مساوية لعدد الأشياء الموجودة في الخط الزائد كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، وهذا محال، وإن كانت أنقص منه فذلك التفاوت إما أن يظهر من الجانب المتناهي أو من الجانب الغير المتناهي، والأول محال؛ لأنا فرضنا التطبيق بحسب مراتب الأعداد في هذا الجانب المتناهي، فوجب أن يظهر التفاوت من الجانب الآخر.

ومعنى فرض التطبيق بحسب مراتب الأعداد أن الشبر الأول من هذه الجملة مقابل بالشبر الأول من تلك الجملة الثانية، والشبر الثاني من هذه الجملة مقابل بالشبر الثاني من تلك الجملة، ولتكن هذه الدقيقة معلومة حتىٰ يتم البرهان، فإذا حصل التطابق من هذا الجانب وجب أن لا يظهر التفاضل إلا من الجانب الآخر، وحينئذ تنقطع الجملة الناقصة من ذلك الجانب، والزائد زاد عليه بشبر واحد، فتكون الجملة الزائدة أيضا متناهية، وهو المقصود.

**فثبت بهذين البرهانين أن كل جسم فهو متناهٍ في المقدار.**

**وأما المقدمة الثانية، وهي في بيان أن كل ما كان متناهيا في المقدار فهو محدث . والدليل عليه**: أن كل ما كان متناهيا في المقدار فإنه لا يمتنع في العقل فرض وجوده أزيد من ذلك المقدار بذرة أو أنقص منه بذرة، والعلم بجواز ذلك ضروري، وإذا استوت المقادير الثلاثة، أعني حصول ذلك المقدار وحصول ذلك الأزيد منه وحصول الأنقص منه استحال رجحان ذلك القدر علىٰ ما هو أزيد منه أو أنقص منه، إلا بتخصيص مخصص، وإيجاد قادر، وإلا فقد ترجح أحد طرفي الممكن علىٰ الآخر من غير مرجح، وهو محال.

وقد بينا في البرهان الأول: أن كل ما كان فعلًا لفاعل مختار فهو محدث، فإذن قد ثبت أن كل جسم فهو متناه في المقدار، وثبت أن كل ما كان متناهيًا في المقدار فهو محتاج في وجوده إلىٰ الفاعل المختار، وثبت أن كل ما كان محتاجًا في وجوده إلىٰ الفاعل المختار فهو محدث فيلزم الجزم بأن كل جسم محدث.

**البرهان الثالث: في حدوث الأجسام**: أن الجسم لو كان أزليًا لكان في الأزل حاصلًا في حيز معين، ولو كان في الأزل حاصلًا في حيز معين لامتنع خروجه عنه،

فكان يلزم أن يمتنع علىٰ كل واحد من أفراد الأجسام كونه متحركاً، ولما كان هذا الثاني باطلًا كان القول بكون الجسم أزليًا باطلًا.

**أما المقدمة الأولى**: وهي قولنا: إن الجسم لو كان أزليًا لكان في الأزل حاصلًا في حيز معين فهي مقدمة بديهية؛ لأنا قد ذكرنا أن المراد من المتحيز ما يمكن أن يشار إليه إشارة حسية بأنه هنا أو هناك، وكل موجود هذا شأنه وصفته فإنه لا بد وأن يكون مختصًا بجهة معينة ومكان معين، فثبت أن الجسم لو كان أزليًا لكان في الأزل حاصلًا في حيز معين، ولو كان كذلك لكان حصوله في ذلك الحيز المعين أزليًا وقد بينا في البرهان الأول أن الأزلي لا يزول، فكان يمتنع عقلًا زوال ذلك الحصول، وإذا امتنع زواله امتنعت الحركة عليه، فثبت أن الجسم لو كان أزليًا لكانت الحركة ممتنعة عليه، لكن الحركة غير ممتنعة عليه، أما في الأجسام المشاهدة فالحس دال علىٰ جواز الحركة عليها، وأما في الأجسام الغائبة فالبرهان عليه هو الذي ذكرناه في البرهان الأول، فظهر أن الجسم يمتنع أن يكون أزليًا.

**البرهان الرابع في حدوث ما سوى الله تعالى**: فنقول: كل ما سوى الواجب الوجود الواحد فإنه ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فهو محدث، فإذن كل ما سوى الموجود الواحد فإنه محدث.

**بيان المقدمة الأولى**: وهي قولنا: كل ما سوى الموجود الواحد فهو ممكن لذاته، فنقول: الدليل عليه أنا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجبًا لذاته فلا بد وأن يكونا متشاركين في الوجوب الذاتي، ولا بد وأن يكونا غير متشاركين في التعيين، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فإذن يكون كل واحد منهما مركبًا من الوجود الذاتي الذي حصلت به المشاركة ومن التعيين الذي به حصلت المباينة لكن كل مركب فإنه مفتقر في ماهيته وفي تحققه إلىٰ كل واحد من مفرديه، وكل واحد من مفرديه مغاير له؛ لأن الكل مغاير لكل واحد من أجزائه، فإذن كل مركب فإنه مفتقر في تحققه إلىٰ غيره وكل مفتقر في تحققه إلىٰ غيره فهو ممكن لذاته، فإذن كل مركب فهو ممكن لذاته، فإذن لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكان كل واحد منهما ممكنًا لذاته والثاني محال، فإذن فرض موجودين واجبي الوجود يجب أن يكون محالاً، فثبت أن كل ما سوى الموجود الواحد يجب أن يكون ممكنا لذاته.

**وأما المقدمة الثانية**: وهي أن كل ما كان ممكنا لذاته فإنه يجب أن يكون محدثاً، فالبرهان علىٰ صحته أن كل ما كان ممكنًا لذاته فإنه مفتقر في رجحان وجوده

علىٰ عدمه إلىٰ المؤثر، وكل ما كان مفتقرًا في وجوده إلىٰ المؤثر فإنه يجب أن يكون محدثًا.

**بيان المقدمة الأولى**: أن الممكن ما تكون ماهيته قابلة للعدم والوجود علىٰ البدل، وما كان كذلك امتنع رجحان أحد الطرفين علىٰ الآخر إلا لمؤثر منفصل.

**بيان المقدمة الثانية**: أن نقول: الافتقار إلىٰ المؤثر إما أن يحصل حال الوجود أو حال العدم، فإن حصل حال الوجود فإما أن يحصل حال البقاء أو محال الحدوث، ولا جائز أن يحصل حال البقاء، وإلا لزم أن يكون الشيء حال بقائه مفتقرًا إلىٰ موجد يوجده، وإلى مكون يكونه، وذلك محال ؛ لأن إيجاد الموجود تحصيل حاصل، وتحصيل الحاصل محال في بداهة العقول، فلم يبق إلا أن يكون افتقار الأثر إلىٰ المؤثر إما حاصلًا حال الحدوث أو حال العدم، وعلىٰ التقديرين فإنه يلزم أن يكون كل مفتقر في وجوده إلىٰ المؤثر فإنه يكون محدثاً، فثبت أن كل ما سوى الواحد ممكن لذاته، وثبت أن كل ما كان ممكنًا لذاته فهو مفتقر في وجوده إلىٰ المؤثر، وثبت أن كل ما كان مفتقرًا في وجوده إلىٰ المؤثر فإذن يلزم من هذا البرهان أن كل ما سوى الواحد لا بد وأن يكون محدثًا. وهذا البرهان يفيد حدوث الأجسام والأعراض، والعقول والنفوس والهيولى، ويفيد أن واجب الوجود واحد وهو الله جل جلاله، وبالجملة فهو برهان عظيم وافٍ بإثبات أكثر المباحث الشريفة الإلهية.

**فإن قيل**: لا نسلم أن ما سوى الواحد ممكن لذاته . قوله: "لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجباً لذاته لكانا متشاركين في الوجوب الذاتي ومتباينين في التعين، فحينئذٍ يكون كل واحد منهما مركباً، وكل مركب ممكن، فحينئذٍ يكون الواجب لذاته ممكنًا لذاته".

**قلنا**: لا نسلم أنه يلزم من فرض كون كل واحد منهما واجبًا لذاته وقوع التركيب، وبيانه من وجوه:

**أحدها**: أن بتقدير أن يكون وجوب الوجود وصفًا سلبياً، يكون كل واحد منهما مشاركًا للآخر في وصف سلبي، ويكون كل واحد منهما مباينًا للآخر في تمام الماهية.

فالاشتراك في وصف السلبي لا يوجب وقوع التركيب في الماهية؛ بدليل أن كل ماهيتين بسيطتين، فلا بد وأن يشتركا في سلب ما عداهما عنهما، فلو كان الاشتراك في السلوب يوجب وقوع الكثرة في الماهية لزم أن يكون كل بسيط مركبًا

وذلك محال، فعلمنا أن بتقدير أن يكون وجوب الوجود وصفًا لا يلزم وقوع الكثرة، (السؤال الأول) فما الدليل على أن الوجوب ليس وصفًا سلبيًا ثم الذي يدل على أن الوجوب وصف سلبيٌّ وجوه:

**أحدها**: أن الجوب لو كان وصفًا ثبوتيًا لكان مساويًا لسائر الموجودات في الوجود، ومخالفًا لها في ماهيتها المخصوصة، وما به المشاركة مغاير لما به المباينة. فالوجود بالذات لو كان أمرًا ثبوتيًا لكانت ماهيته مغايرة لوجوده، فاتصاف ماهيته بوجوده إما أن يكون واجبًا وإما أن لا يكون، فإن لم يكن واجبًا كان الوجوب الذاتي ممكن الوجود لذاته، فكان الواجب لذاته أولى أن يكون ممكنا لذاته، وذلك محال، وإن كان واجبًا فهذا الوجوب صفة لاتصاف تلك الماهية بذلك الوجود، فيكون وجوب ذلك الوجود مغايرًا له، ويكون الكلام فيه كما في الأول، فيلزم التسلسل، وهو محال.

**وثانيهما**: أن الوجوب لو كان وصفًا ثبوتيًا لكان إما أن يكون عبارة عن تمام تلك الحقيقة المحكوم عليها بالوجوب، وإما أن يكون جزءًا من تلك الحقيقة، وإما أن يكون أمرًا خارجًا عن تلك الحقيقة، والأقسام الثلاثة باطلة، فالقول بكون الوجوب أمرًا ثبوتيًا باطل، وإنما قلنا إنه يمتنع أن يكون الوجوب تمام تلك الحقيقة والماهية وذلك لأن تلك الماهية محكوم عليها بأنها واجبة، والموضوع يمتنع أن يكون عين المحمول؛ لأن ماهية واجب الوجود غير معلومة، والمعلوم ليس هو نفس ما هو غير معلوم.

وإنما قلنا: إنه يمتنع كون الوجوب جزءًا من تلك الحقيقة لأن على هذا التقدير تكون تلك الحقيقة مركبة، وقد بيَّنتم أن كل مركب ممكن، فإنه يلزم أن يكون الواجب لذاته ممكنًا لذاته، وإنما قلنا إنه يمتنع كون الوجوب صفة خارجة عن الحقيقة لأن كل ما كان صفة خارجة عن الحقيقة مفتقر إليها كان تحققه متوقفًا على تحقق تلك الحقيقة، وكل ما كان كذلك كان ممكنًا لذاته، فذلك الوجوب بالذات ممكن لذاته، وإذا كان الوجوب ممكنًا بالذات كان الواجب بالذات أولى بأن يكون ممكنًا بالذات، فثبت أن الأقسام الثلاثة باطلة، فكان القول بكون الوجوب أمرًا ثبوتيًا باطلًا.

**وثالثها**: أن الوجوب محمول على العدم، والمحمول على العدم يمتنع أن يكون ثابتا، فالوجوب يمتنع أن يكون ثابتاً، وإنما قلنا: إن الوجوب محمول على العدم لأن كل ما يصدق عليه أنه يمتنع أن يوجد يصدق عليه أنه يجب أن لا يوجد، فالوجوب

محمول علىٰ لا وجود، فثبت أن مفهوم الوجوب محمول علىٰ العدم، وإنما قلنا إن المحمول علىٰ العدم يمتنع أن يكون ثابتًا لأنه ثبت في بدائه العقول أن قيام الصفة الموجودة بالنفي المحض محال، فثبت بهذه البراهين الثلاثة أن الوجوب صفة عدمية، وثبت أن الاشتراك في الصفة العدمية لا يوجب وقوع الكثرة في الماهية، فثبت أنه لا يلزم من اشتراك الشيئين في الوجوب وقوع الاشتراك في ماهيتهما.

**السؤال الثاني**: سلمنا أن الوجوب صفة ثبوتية لكن لا نسلم أن التعين أمر ثبوتي، بل نقول: التعين ليس بأمر ثبوتي، وإذا كان كذلك لا يلزم من حصول المباينة في التعين وقوع التركيب في الماهية.

والذي يدل علىٰ أن التعين ليس أمرًا ثبوتيًا وجوه

**أحدها**: أن تعين كل شيء متعين غير تعين المتعين الآخر، وإلا لكان تعين كل شيء عين تعين غيره، وعلىٰ هذا التقدير يلزم أن تكون الأشياء كلها متعينة بتعين واحد، وهو محال، وإذا ثبت هذا فنقول: أفراد التعينات متساوية في ماهية كونها تعينًا، وكل واحد من تلك الأفراد يباين الآخر بتعينه، فيلزم أن يكون تعين المتعين زائدًا عليه، ثم الكلام في الثاني كما في الأول، فيلزم التسلسل وهو محال.

**وثانيها**: وهو أن التعين لو كان زائدًا علىٰ الذات لكان اختصاص ذلك الزائد المسمى بالتعين بهذه الذات دون تلك الذات، يتوقف علىٰ امتياز هذه الذات عن تلك الذات، ولكن امتياز هذه الذات عن تلك الذات يتوقف علىٰ تعين هذه الذات، وتلك الذات، فلو كان تعين هذه الذات وتعين تلك الذات معللًا بذلك الزائد ووقع الدور، وإنه محال.

**وثالثها**: لو كان التعين وصفًا زائدًا علىٰ الذات لكان المتعين لم يكن في نفسه شيئًا واحداً، بل كان شيئين:

**أحدهما**: تلك الذات

**والثاني**: الصفة والمسماة بالتعين القائمة بالذات، وإذا كانا شيئين ولكل واحد منهما تعين فلا يكون ذلك الشيء اثنين، بل أربعة، ثم لكل واحد من تلك الأربعة تعين آخر، فلا يكون ذلك أربعة بل ثمانية، وهلم جرا، فيلزم من ذلك أن الشيء الذي حكمنا عليه بأنه واحد ليس بواحد، بل أعداد غير متناهية، وذلك محال؛ لأن الواحد لا يكون عدداً، وأيضًا فإن الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فلا بد هناك من وحدة، لكن تلك الوحدة لها تعين، فلا تكون الوحدة وحدة، هذا خلف.

**رابعها**: أن التعين عبارة عن أنه ليس هو ذلك الآخر، ومفهوم أنه ليس هو الآخر مفهوم سلبي لا ثبوتي.

**فثبت بهذه الدلائل: أن التعين يمتنع أن يكون أمرًا ثبوتيًا.**

وإذا ثبت هذا فنقول: لِمَ لا يجوز أن يقال: الشيئان اللذان يكون كل واحد منهما واجبًا لذاته أنهما يتشاركان في تمام الماهية ـ وهي الوجوب ـ ويتباينان بالتعين، إلا أن التعين أمر عدمي، وعلىٰ هذا التقدير لا يلزم وقوع التركيب في الماهية؟.

**السؤال الثالث**: سلمنا أنه يلزم من حصول الاشتراك في الوجوب وحصول التباين في التعين وقوع الكثرة في الماهية، لكن هذه الكثرة لازمة، سواء قلنا بأن واجب الوجود واحدًا أو لم نقل به، وبيانه من وجوه:

**أحدها**: أنه لا شك أن هنا لوازم وملزومات، فإن الثلاثة مستلزمة لذاتها لمعنى الفردية، والأربعة مستلزمة لمعنى الزوجية، والسواد لذاته مناف للبياض، فهذه الاستلزامات الذاتية وجوبات ذاتية، وهي أنواع كثيرة، فإن واجب الوجود لذاته أكثر من واحد.

**وثانيها**: هب أن واجب الوجود لذاته ليس إلا واحداً، لكن الواجب بغيره فيه كثرة، ثم الواجب لذاته يشارك الواجب بغيره في مسمى كونه واجباً، ويمتاز عنه بخصوص كونه واجبًا لذاته، وما به المشاركة مغاير لما به المباينة، فالواجب بالذات مركب في ماهيته، وحينئذٍ تعود المحالات المذكورة.

**وثالثها**: أن واجب الوجود لذاته يساوي في كونه موجودًا سائر الموجودات ويباينها بتعينه وذلك التعين إمَّا أن يكون سلبيًا أو ثبوتياً، فإن كان ذلك التعين سلبيًا يكون هو من حيث إنه هو عدمًا لا وجوداً، وذلك محال، فإذن ذلك التعين الذي به باين غيره أمر ثبوتي، فإذن هو مركب عن الوجود الذي به يشارك غيره، وعن التعين الذي به امتاز عن غيره، فيلزم وقوع الكثرة في ذاته.

**السؤال الرابع**: هب أنه يلزم من ذلك وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما، لكن لِمَ لا يجوز أن يقال: كل واحد من جزئي ذاته واجب لذاته، وذلك المجموع يجب لوجوب جزأيه معًا وعلىٰ هذا التقدير لا يلزم منه محذور أصلًا ؟ سلمنا أن كل ما سوى الواحد ممكن لذاته، فلم قلتم: إن كل ممكن لذاته محدث ؟

قوله: لأن كل ما كان ممكنًا لذاته فإنه محتاج إلىٰ المؤثر، وكل محتاج إلىٰ المؤثر فهو محدث **قلنا**: أما المقدمة الأولى وهي أن كل ما كان ممكنًا لذاته فإنه

محتاج إلىٰ المؤثر فسيجيء البحث عليها في مسألة إثبات الصانع إن شاء الله تعالىٰ.

وأما المقدمة الثانية وهي قوله: "كل ما كان محتاجًا إلىٰ المؤثر فهو محدث" فهذا ممنوع" وقوله: "حاجة الأثر إلىٰ المؤثر إما أن تحصل حال البقاء أو حال الحدوث أو حال العدم" قلنا: الكلام عليه من وجهين:

**الأول**: أنه منقوض بالمعلول، فإنه يبقى مفتقرًا إلىٰ العلة حال بقائه، وكذلك المشروط يبقى مفتقرًا إلىٰ الشرط حال بقائه، وكذلك عالمية الله تعالىٰ معللة بعلمه، مع كون كل واحد منهما أزليًا.

**ومن النقوض اللازمة**: إن أريد بقاء الشيء إما علىٰ وجوده أو علىٰ عدمه، فبقاء الشيء علىٰ وجوده يمتنع أن يكون صفة زائدة علىٰ ذاته؛ لأنه لا معنى للبقاء إلا نفس حصوله في الزمان الثاني، وحصول الشيء في الزمان الثاني لو كان زائدًا عليه لكان ذلك الزائد حاصلًا في ذلك الزمان، ويلزم التسلسل، وهو محال، وأما بقاء الشيء علىٰ عدمه فيمتنع أن يكون وصفًا ثبوتيًا زائدًا عليه، وإلا لزم قيام الموجود بالمعدوم، فلما ثبت أن الإنسان قد يريد بقاء الشيء وثبت أن بقاء الشيء نفس ذات الشيء ثبت أن الإرادة قد تتعلق بالشيء حال بقاء الشيء.

**الوجه الثاني**: من الكلام علىٰ ذلك الدليل: أنا نعارضه بوجوه أخر من الدلائل:

**الوجه الأول**: أن عدم الفعل ينافي وجوده، وعدم الفاعلية ينافي حصولها، ومنافي الشيء يمتنع أن يكون شرطًا له، فالعدم السابق يمتنع أن يكون شرطًا لكون الفعل فعلاً، ولكون الفاعل فاعلاً، فإذن كون الفعل فعلاً، وكون الفاعل فاعلًا ممكن التحقق بدون العدم السابق، وذلك هو المطلوب.

**الوجه الثاني**: أن الأثر حال بقائه ممكن الوجود، فلا بد له من مؤثر . فالشيء حال بقائه مفتقر إلىٰ المؤثر، إنما قلنا: إن الأثر حال بقائه ممكن الوجود لأن المراد من الإمكان كون تلك الماهية في نفسها قابلة للعدم والوجود، وكونها في نفسها غير متأبية من الأمرين فتلك الماهية من حيث هي هي، إن كانت متأبية من قبول العدم وجب أن تكون كذلك أبداً، وإن كانت هويتها من حيث هي هي، لا تتأبى عن قبول العدم كانت هذه الحالة حاصلة أبداً، فكانت ممكنة أبدًا وأما أن الممكن لا بد له من مؤثر فهو ظاهر.

وإذا ظهرت المقدمتان ثبت أن الممكن حال بقائه مفتقرًا إلىٰ المؤثر، وذلك

يقدح في أن الافتقار إلىٰ المؤثر لا يحصل حال الحدوث.

**الوجه الثالث**: أن الحدوث عبارة عن كون وجود الشيء مسبوقًا بعدمه، وهذه المسبوقية صفة من صفات الشيء، ونعت من نعوته، وصفة الشيء مفتقرة الثبوت إلىٰ تحقق الموصوف، فحدوث الشيء مفتقر إلىٰ وجوده، ثم إن وجوده مفتقر إلىٰ تأثير المؤثر فيه الذي هو مفتقر إلىٰ احتياج الأثر إلىٰ المؤثر، الذي هو مفتقر إلىٰ علة ذلك الاحتياج، وإلى جزء تلك العلة، وإلى شرط تلك العلة، فلو كان الحدوث علة للحاجة أو جزءاً من تلك العلة أو شرطًا لتلك العلة، لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب، وهو محال، فعلمنا أنه لا عبرة بالحدوث في حصول احتياج الأثر إلىٰ المؤثر.

**الوجه الرابع**: وهو أن الممكن الخاص هو الذي يصدق عليه أنه يمكن وجوده، ويمكن عدمه، وإذا ثبت هذا فنقول: كون العدم ممكنًا إما أن يكون محوجًا إلىٰ المؤثر ولا يكون كذلك، فإن كان الأول كانه العدم الممكن المستمر من الأزل إلىٰ الأبد، محتاجًا إلىٰ المرجح، فثبت أن الشيء حال استمراره قد يفتقر إلىٰ المؤثر، وإن كان الثاني فهو باطل؛ لأن ماهية الإمكان الخاص واحدة في جانبي الوجود والعدم، فإن لم يكن في جانب العدم محوجًا إلىٰ المرجح فكذا في جانب الوجود وجب أن لا يحوج إلىٰ المؤثر، وحينئذٍ يلزم استغناء الممكن عن المؤثر، وهو محال.

**الوجه الخامس**: أن الممكنات لا بد من انتهائها في سلسلة الحاجة علىٰ واجب الوجود، فنقول: واجب الوجود إما أن يكون مستجمعًا لجميع تلك الأمور المعتبرة في المؤثرية في الأزل، أو ما كان مستجعًا لتلك الأمور في الأزل، فإن كان الأول لزم من دوامه مع دوام جميع تلك الأمور المعتبرة في المؤثرية، دوام آثاره، وعلىٰ هذا التقدير ثبت أن استناد الأثر إلىٰ المؤثر لا يتوقف علىٰ كون الأثر حادثاً، وأما إن قلنا بأنه تعالىٰ ما كان مستجمعًا في الأزل لجميع الأمور المعتبرة في المؤثرية، فحينئذٍ يكون حصول تلك الأمور المعتبرة في المؤثرية حادثاً، ثم الكلام في كيفية حدوثها كما في الأول، ويلزم التسلسل، وهو محال.

**الوجه السادس**: أنا لو تصورنا محدثًا حدث مع وجوب أن يحدث لذاته، قطعنا بأنه لا حاجة به في حدوثه إلىٰ المرجح؛ لأنه لما كان مترجحًا لذاته فالمترجح لذاته وبذاته يمتنع استناده إلىٰ المؤثر المرجح الخارجي، وأما إذا تصورنا موجودًا باقيًا واعتقدنا أن الوجود بالنسبة إليه كالعدم قطعنا بأنه لا بد له من المرجح، وهذا يدل علىٰ

أن علة الحاجة هي الإمكان لا الحدوث.

**الوجه السابع**: أن المحدث له أمور ثلاثة: الوجود الحاصل في الحال، والعدم السابق، وكون هذا الوجود مسبوقًا بذلك العدم، فنقول: المحتاج إلىٰ المؤثر ليس هو العدم السابق؛ فإنه نفي محض، وهو مناقض لحصول التأثير، وليس هو أيضًا كون ذلك الوجود مسبوقًا بالعدم، فإن كون هذا الوجود مسبوقًا بالعدم أمر واجب لذاته، ممتنع التغير، والواجب لذاته لا يحتاج إلىٰ المؤثر، فلم يبق إلا أن يقال: المحتاج إلىٰ المؤثر هو الوجود الحاصل في الحال، فنقول: لا جائز أن يكون المحتاج إلىٰ المؤثر مطلق الوجود، وإلا لكان الواجب لذاته مفتقرًا إلىٰ المؤثر، وهو محال، ولما بطل هذا القسم لم يبق إلا أن يقال: المحتاج إلىٰ المؤثر هو الوجود الممكن، فإن الحدوث ساقط عن درجة الاعتبار بالكلية.

**الوجه الثامن**: أن الصفات الخارجة اللازمة للماهية كالزوجية للأربعة، والفردية للخمسة لا بد وأن تكون وأن تكون ممكنة في نفسها؛ لأنه لا يعقل وجود هذه الصفات علىٰ سبيل الانفراد والاستقلال، بل لا يعقل ثبوتها إلا عارضة لهذه الماهيات، وكل ما لا يكون مستقلًا بنفسه ولا منفردًا بذاته؛ فإنه لا بد وأن يكون ممكنًا لذاته، واجبًا لغيره، فإذن هذه اللوازم معلولة بتلك الماهيات، ثم إن تلك الماهيات قط ما كانت خالية عن تلك اللوازم، فإن الأربعة لا يعقل أن تكون منفكة عن الزوجية، والخمسة لا تكون منفكة عن الفردية، فقد ثبت في هذه الصور استناد الشيء إلىٰ غيره، مع كون الأثر دائما بدوام المؤثر.

فهذه الدلائل الثمانية دالة علىٰ أنه لا يلزم من افتقار الشيء في وجوده إلىٰ غيره كون الأثر حادثًا وبالله التوفيق.

**ثم نقول**: ما ذكرتم من الدلالة منقوض بكون الله تعالىٰ عالمًا بالعلم، قادرًا بالقدرة، فإن علم الله تعالىٰ إن كان واجبًا لذاته وذاته واجبة لذاتها فقد حصل موجودان، كل واحد منهما واجب لذاته، وذلك يبطل المقدمة الأولى من مقدمات دليلكم، وإن كان علم الله تعالىٰ ليس واجبًا لذاته بل ممكنًا لذاته واجبًا بوجوب ذاته - مع أن علمه قديم - كان ذلك اعترافًا بكون الأثر والمؤثر دائمين، وذلك يبطل المقدمة الثانية من مقدمات دليلكم، وبالله التوفيق.

**والجواب**: قوله: "ما الدليل علىٰ أن الوجوب أمر ثبوتي؟".

**قلنا**: يدل عليه وجهان:

**الأول**: أن الوجوب تأكيد الوجود، فلو كان الوجوب عدميًا لكان أحد النقيضين سببًا لتأكد الآخر، وإنه محال.

**الثاني**: أن الوجوب يناقض اللاوجوب، والداخل تحت اللاوجوب إما الممتنع وإما الممكن الخاص، والممتنع معدوم، والممكن الخاص يجوز أن يكون معدوماً، فإذن اللاوجوب محمول على المعدوم فيكون معدوماً، وإن كان اللاوجوب معدومًا كان الوجوب موجودًا ضرورة أن أحد النقيضين لا بد وأن يكون موجوداً

وأما المعارضات فإنها بأسرها معارضة بوجه واحد، وهو أن الوجوب لو كان عدميًا محضًا في الخارج لم يكن الشيء في الخارج موصوفًا بأنه واجب، فهذا يقتضي نفي واجب الوجود لذاته، وإنه محال.

**قوله**: "ما الدليل على أن التعين أمر ثبوتي؟" قلنا: الدليل عليه أن هذا الإنسان يساوي ذلك الإنسان في كونه إنساناً، ولا يساويه في كونه هذا أو ذاك، وما به المشاركة غير ما به المباينة، فالتعين أمر زائد على الماهية ثم ذلك الزائد لا يجوز أن يكون عدميًا.

**ويدل عليه وجهان**:

**الأول**: أن التعين جزء من ماهية المعين، والمعين من حيث إنه ذلك المعين موجود، وجزء الموجود موجود، فالتعين أمر موجود.

**الثاني**: أن التعين لو كان عدمًا لم يكن عدم أي تعين اتفق، بل كان عبارة عن كون هذا الشيء ليس هو ذلك الشيء، فإذا فسرنا تعين هذا بعدم تعين ذاك فتعين ذاك إن كان عدمًا كان تعين هذا بعدم تعين ذاك، فتعين ذاك إن كان عدمًا كان تعين هذا عدمًا للعدم، وعدم العدم وجود، فتعين هذا أمر موجود، وإن كان تعين ذاك أمرًا وجوديًا كان ذلك التعين أمرًا موجودًا، فثبت أن أحد التعينين أمر موجود، وإذا كان كذلك وجب أن يكون كل تعين أمرًا موجوداً؛ لأن حقيقة التعين حقيقة واحدة لا تختلف بصورة وصورة.

وأما المعارضة الأولى فجوابها أن الماهية والتعين إذا اجتمعا فبانضياف التعين إلى الماهية صارت الماهية متعينة، وبانضياف الماهية إلى التعين صار التعين متعيناً، وبهذا الطريق ينقطع التسلسل.

**لا يقال**: إنه لم يلزم التسلسل، لكنه يلزم الدور؛ لأنا نقول: الدور إنما يلزم لو كانت ماهية كل واحد منهما سببًا لماهية الآخر، لكننا لا نقول كذلك، بل نقول ماهية

كل واحد منهما سبب لتعين الآخر، وذلك لا يوجب الدور، وبهذا الطريق نجيب عن بقية المعارضات، وبالله التوفيق.

**قوله**: "كون الثلاثة فردًا والأربعة زوجًا أمور واجبة لذواتها، فإذن واجب الوجود أكثر من واحد" قلنا: مرادنا من قولنا: واجب الوجود لذاته الموجود الذي يكون مستقلًا ومستبدأ بذاته وتحققه، وهذه صفات تكون لاحقة للماهيات فلا تكون واجبة لذواتها.

**قوله**: "الواجب لذاته يشارك الواجب لغيره في مسمى الوجوب" قلنا: لكنه يمتاز عنه بقيد سلبي، وعلىٰ هذا التقدير لا تلزم الكثرة.

**قوله**: "الواجب لذاته يشارك الممكن لذاته في مسمى الموجودية ويخالفه في التعين فتلزم الكثرة" قلنا: مذهبنا أن الوجود الذي به المشاركة مغاير للماهية المخصوصة التي بها المخالفة لكن لم لا يجوز أن تكون تلك الماهية مستلزمة لذلك الوجود؟ إلا أنه يبقى ههنا إشكال وهو أنكم لما جعلتم تلك الماهية علة لذلك الوجود، مع كون الماهية والوجود دائمين فقد اعترفتم بأن استناد الأثر إلىٰ المؤثر لا يتوقف علىٰ الحدوث، وهذا الإشكال مما نستخير الله تعالىٰ فيه.

**قوله**: "لم لا يجوز أن كل واحد من الموجودين الواجبين يكون مركبًا من الوجود الذي به المشاركة، ومن التعين الذي به المباينة إلا أن كل واحد من هذين الجزأين يكون واجبًا لذاته، وحينئذٍ يكون المركب واجبًا لوجوب كل واحد من جزأيه؟" قلنا: هذا باطل من وجهين:

**الأول**: هو أنا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجبًا لذاته لزم كون كل واحد منهما مركباً، وكل مركب ممكن، فيلزم أن يكون الواجب لذاته غير واجب لذاته، وذلك محال، وإذا لزم المحال من هذا القدر كفانا هذا القدر في تقرير المطلوب.

**الوجه الثاني**: وهو أنا لو فرضنا كل واحد من ذينك الجزأين واجبًا فحينئذٍ يشركان في الوجوب ويتباينان في الخصوصية فيلزم كون كل واحد من ذينك الجزأين مركبًا من أجزاء لا نهاية لها.

وأما الوجوه التي ذكرتموها في بيان أن الافتقار قد يحصل حال البقاء فنقول: إن دليلنا أقوى من الوجوه التي ذكرتموها، وذلك لأنا إذا أسندنا الباقي حال بقائه إلىٰ المؤثر فذلك المؤثر إما أن يقال: إنه لم يصدر عنه أثر أو يقال صدر عنه أثر، فإن لم يصدر عنه

أثر لم يكن مؤثرًا، وإن صدر عنه أثر فذلك الأثر إما أن يصدق عليه أنه كان حاصلًا قبل ذلك أو يصدق عليه أنه ما كان حاصلًا قبل ذلك، فإن صدق عليه أنه كان حاصلًا قبل ذلك فحينئذٍ يلزم أن يقال: المؤثر حصل في هذا الوقت شيئًا كان ذلك الشيء حاصلًا قبل ذلك وهذا غير معقول، وأما أن يصدق عليه أنه ما كان حاصلًا قبل هذا الوقت فهذا الأثر يكون حادثًا لا باقيًا فكان المفتقر إلىٰ المؤثر هو الحادث لا الباقي، فهذه نكتة جليلة قوية في بيان أن إسناد الأثر إلىٰ المؤثر لا يحصل إلا حال الحدوث.

وأما الجواب عن تلك الوجوه علىٰ سبيل التفصيل فمذكور في المطولات.

**قوله**: "هذا منقوض بكونه تعالىٰ عالمًا بالعلم، قادرًا بالقدرة" قلنا هذا السؤال صعب، وهو مما نستخير الله تعالىٰ فيه.

**البرهان الخامس في حدوث الأجسام**: لو كان الجسم قديمًا لكان قدمه إما أن يكون عين كونه جسمًا وإما أن يكون مغايرًا لكونه جسماً، والقسمان باطلان، فيبطل القول بكون الجسم قديما، إنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون قدم الجسم عين كونه جسمًا لأنه لو كان كذلك لكان العلم بكونه جسمًا علمًا بكونه قديماً، فكما أن العلم بكونه جسمًا ضروريًا لزم أن يكون العلم بكونه قديمًا ضرورياً، ولما بطل هذا فسد هذا القسم، وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون قدم الجسم زائدًا علىٰ كونه جسماً؛ لأن ذلك الزائد إن كان قديمًا لزم أن يكون قدمه زائدًا عليه، ولزم التسلسل، وإن كان حادثًا فكل حادث فله أول، وكل قديم فلا أول له، فلو كان قدم القديم عبارة عن ذلك الحادث لزم أن يكون ذلك الشيء له أول، وأن لا يكون له أول، وهو محال.

فإن عارضونا بكونه حادثًا قلنا: الحادث عبارة عن مجموع الوجود الحاصل في الحال والعدم السابق، ولا يبعد حصول العلم بالوجود الحاصل مع الجهل بالعدم السابق، بخلاف القديم فإنه لا معنى له إلا نفس وجوده، فظهر الفرق، وهذا وجه جليل، وفيه مباحث دقيقة.

وليكن هذا آخر كلامنا في شرح دلائل حدوث الأجسام والله أعلم.

**واحتج القائلون بالقدم بوجوه:**

**أولها**: لا شك أن الممكنات تنتهي في سلسلة الحاجة إلىٰ واجب الوجود، فنقول: كل ما لا بد منه في كونه تعالىٰ مؤثرًا في آثاره إما أن يقال: إنه كان حاصلًا في الأزل أو ما كان حاصلًا في الأزل.

فإن كان كل ما لا بد منه في المؤثرية حاصلًا في الأزل، فإما أن يجب مع

حصولها حصول الأثر أو لا يجب، فإن وجب لزم من دوامه دوام الأثر، وإن لم يجب كان وجوده مع عدم تلك الآثار جائزًا.

فلنفرض ذاته مع مجموع الأمور المعتبرة في المؤثرية، تارة مع وجود تلك الآثار وأخرى مع عدمها، فاختصاص ذلك الوقت بالوجود دون الوقت الآخر إما أن يتوقف علىٰ اختصاصه بأمر ما لأجله كان هو أولىٰ بوجود ذلك الأثر، وإما أن لا يكون كذلك، فإن كان الأول كان ذلك المخصص معتبرًا في المؤثرية، وهو ما كان حاصلًا قبل ذلك الوقت، فإذن كل ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلًا في الأزل، وكنا قد فرضناه حاصلاً، هذا خلف، وإن كان الثاني كان ذلك ترجيحًا لأحد طرفي الممكن المتساوي علىٰ الآخر، من غير مرجح أصلًا، وهو محال، هذا إذا قلنا بأن كل ما كان ما لا بد منه في المؤثرية كان حاصلًا في الأزل، أما إذا قلنا بأن كل ما كان حاصلًا في الأزل فحدوثه في لا يزال، بعد أن لم يكن، إما أن يفتقر إلىٰ مؤثر أو لا يفتقر، فإن لم يفتقر فقد حدث الممكن لا عن مرجح، وإن افتقر نقلنا الكلام إلىٰ كيفية إحداث تلك الأمور، ويلزم التسلسل، وهو محال.

هذا هو العمدة الكبرى للقوم

**أجاب المتكلمون عنه في وجوه:**

**أحدها**: أنك لِمَ لا يجوز أن يقال: العلم إنما حدث في الوقت المعين لأن إرادة الله تعالىٰ تعلقت بإيجاده في ذلك الوقت دون سائر الأوقات وليس لأحد أن يقول: لم تعلقت الإرادة بإحداث العالم في ذلك الوقت، ولم تتعلق إرادته بإحداثه في سائر الأوقات ؟ وذلك لأن تلك الإرادة بعينها وماهيتها المخصوصة اقتضت التعلق بإحداث العالم في ذلك الوقت، والماهيات لا تعلل.

**ثانيها**: أنه تعالىٰ عالم بجميع الجزئيات، فكان علمه القديم متعلقًا بأن العالم في أي الأوقات يوجد، وفي أيها لا يوجد، والإرادة لا تتعلق بالشيء إلا علىٰ وفق العلم، فلهذا السبب تعلقت إرادة الله بإحداث العالم في الوقت الذي علم وقوعه فيه، ولم تتعلق بإحداثه في سائر الأوقات.

**وثالثها**: لِمَ لا يجوز أن يقال: إن ذلك الوقت اختص بحكمة خفية لأجلها خصص الله تعالىٰ إحداث العالم بذلك الوقت دون سائر الأوقات؟ وإذا كان الاحتمال قائمًا سقطت هذه المطالبة.

**ورابعها**: أن إحداث العالم في الأزل محال، لأن الإحداث عبارة عن جعله

موجوداً بعد أن كان معدوماً، وذلك يستدعي سبق العدم، والأزل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير، فكان الجمع بينهما محالًا.

**وخامسها**: أن العالم قبل ذلك الوقت ما كان ممكنًا بل كان ممتنعًا ثم انقلب ممكنًا في ذلك الوقت.

**وسادسها**: أن القادر المختار يمكنه أن يرجح أحد المقدورين علىٰ الآخر من غير مرجح، كما أن الهارب من السبع إذا عَنَّ له طريقان متساويان من جميع الوجوه فإنه يختار أحدهما علىٰ الآخر من غير مرجح، والعطشان إذا خير بين قدحين متساويين فإنه يختار أحدهما علىٰ الآخر من غير مرجح.

قالت الفلاسفة: لو تأملتم حق التأمل في الحجة التي ذكرتموها لما أوردتم هذه الأجوبة، وذلك لأن حاصل هذه الأجوبة يرجع إلىٰ حرف واحد وهو أن كل ما لا بد منه في إيجاد العالم ما كان حاصلًا في الأزل.

**وأما الجواب الأول**: فلأنكم قلتم بأن إرادة الله تعالىٰ تعلقت بإيجاد العالم في ذلك الوقت المعين، وذلك الوقت ما كان حاصلًا في الأزل، فإذن العالم إنما لم يوجد في الأزل لأن حصول ذلك الوقت المعين شرط، وذلك الوقت ما كان حاصلًا في الأزل، ففات الإيجاد لفوات شرطه.

**وأما الجواب الثاني**: فهو أن الوقت الذي علم الله تعالىٰ أن العالم يوجد فيه شرط لوجود العالم، وذلك الوقت ما كان حاضراً، والعالم لا يوجد لأن شرطه ما كان حاضرًا في الأزل.

**وأما الجواب الثالث**: فهو أن شرط دخول العالم في الوجود حضور ذلك الوقت المشتمل علىٰ تلك المصلحة، وذلك الوقت ما كان حاضرًا في الأزل فالعالم لم يحصل لأن شرط حصوله كان فائتًا.

**وأما الجواب الرابع**: فهو أن انقضاء الأزل شرط الإيجاد، وهذا الشرط ما كان حاصلًا في الأزل، ففات الإيجاد لفوات شرطه.

**وأما الجواب الخامس**: فهو أن حضور الوقت الذي حدث فيه إمكان العالم شرط الإيجاد، وهذا الشرط ما كان حاصلًا في الأزل، ففات الإيجاد لفوات شرطه.

**وأما الجواب السادس**: وهو أن القادر يرجح أحد مقدوريه علىٰ الآخر لا لمرجح، فمعناه أن دخول العالم في الوجود يتوقف علىٰ ذلك الترجيح، ثم إن ذلك الترجيح ما كان حاصلًا في الأزل ففات الإيجاد لفوات شرطه.

فثبت أن هذه الأجوبة الستة كلها راجعة إلىٰ حرف واحد، وهو اختيار أحد القسمين المذكورين في تلك الحجة، وهو أن كل ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلًا في الأزل، لكنا ذكرنا هذا القسم وأبطلناه بأن تلك الأمور لما لم تكن حاصلة في الأزل ثم حدثت، فإن كان حدوثها غنيًا عن المرجح لزم نفي الصانع، وإن افتقر إلىٰ المرجح عاد التقسيم الأول فيه، ولزم التسلسل، فهذه الوجوه ليست أجوبة عن تلك الحجة البتة أصلًا.

**ثم إنا بعد هذا نبطل كل واحد من تلك الأجوبة علىٰ سبيل التفصيل:**

**أما الجواب الأول:** فهو ضعيف من وجهي:

**الأول:** أن الإرادة القديمة المتعلقة بإيجاد العالم في الوقت المعين إما أن تكون صالحة التعلق بإيجاد العالم في وقت آخر، وإما أن لا تكون صالحة لذلك، فإن كان الحق هو الأول كانت الإرادة صالحة لإيجاد العالم في هذا الوقت، وصالحة للتعلق بإيجاد العالم في سائر الأوقات، فترجيح بعض التعلقات علىٰ ما سواه، إن لم يفتقر إلىٰ المرجح فقد ترجح الممكن لا عن مرجح، وإن افتقر إلىٰ المرجح كان الكلام فيه كما في الأول، ويلزم التسلسل، وإن كان الحق هو القسم الثاني، وهو أن تلك الإرادة المتعلقة بإيجاد العالم في ذلك الوقت، ما كانت صالحة للتعلق بإيجاد العالم في وقت آخر فحينئذٍ لا يكون هذا المؤثر فاعلًا مختاراً، بل مؤثر موجبًا بالذات، وإذا كان موجبًا امتنع تخلف المعلول عنه، فهذا يقتضي القول بقدم العالم لا بحدوثه.

والوجه **الثاني**: أن تعلق إرادة الله بإيجاد العالم إما أن لا يكون مشروطًا بوقت معين، وإما أن يكون مشروطًا بوقت معين، فإن لم يكن مشروطًا بوقت معين فهذا معناه أنه تعالىٰ في الأزل، أراد إيجاد العالم من غير أن تكون تلك الإرادة مختصة بوقت معين، وإذا كانت الإرادة غير مقيدة بوقت معين البتة وما كانت مشروطة بشرط فائت البتة وجب حصول المراد مع هذه الإرادة، فكان التقدم لازمًا.

وأما إن كانت الإرادة مشروطة بوقت معين مثل أن يقال إنه تعالىٰ أراد إيجاد العالم في وقت معين فذلك الوقت إن كان حاضرًا في الأزل لزم حصول ذلك المراد في الأزل، وإن لم يكن حاضرًا في الأزل كان حادثاً، فحينئذ ينتقل الكلام إلىٰ كيفية إرادته لإحداث ذلك الوقت، فإن كانت تلك الإرادة مشروطة بوقت آخر لزم التسلسل، وهو محال.

**وأما الجواب الثاني:** فهو أيضًا ضعيف من وجهين:

**الأول**: أن العلم بحدوث العالم في ذلك الوقت تبع لحدوث العالم في ذلك الوقت؛ لأن العلم تبع للمعلوم، وحدوث العالم في ذلك الوقت تبع لإرادة إحداثه في ذلك الوقت، فلو جعلنا إحداثه في ذلك الوقت تبعًا لعلمه بوقوع العالم في ذلك الوقت لزم الدور.

**الثاني**: أن علم الله تعالىٰ لما تعلق بحدوث العالم في وقت معين وبعدم حدوثه في وقت آخر تغير المعلوم، وتغير المعلوم محال، فحينئذٍ يمتنع عقلًا أن لا يحدثه في ذلك الوقت الذي علم حدوثه فيه، ويمتنع عقلًا أن يحدثه في الوقت الذي علم أنه لا يحدثه فيه، فهذا المؤثر لا يكون فاعلًا مختاراً، بل يكون موجبًا بالذات.

**وأما الجواب الثالث**: وهو أن حدوث العالم إنما اختص بذلك الوقت لاختصاص ذلك الوقت بمصلحة لا توجد في سائر الأوقات، فهو أيضًا ضعيف من وجهين:

**الأول**: أن حدوث العالم لما توقف علىٰ حضور ذلك الوقت المختص بتلك المصلحة، فحدوث ذلك الوقت إن كان لمحدث فهو نفي الصانع، وإن كان لمحدث فالسؤال عائد في أنه لِمَ لم يحدث قبل ذلك الوقت أو بعده؟ ويلزم التسلسل، وأيضًا فالمصلحة الحاصلة في ذلك الوقت إن كانت حاصلة قبل ذلك الوقت فما لأجله حدث العالم كان حاصلًا قبل ذلك الوقت، فيلزم أن يحدث العالم قبل أن حدث، وإنه محال، وإن قلنا: إن تلك المصلحة ما كانت حاصلة قبل ذلك الوقت، وإنما حصلت في ذلك الوقت، فإما أن يقال: إنه حدثت تلك المصلحة في ذلك الوقت، مع وجوب أن تحدث أو مع جواز أن تحدث، فإن كان الأول فقد جوزتم أن يحدث الشيء لذاته، وإذا جاز ذلك في بعض الأمور، جاز مثله في كلها، ويلزم نفي الصانع، وهو محال، وإن كان الثاني افتقر اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة إلىٰ مخصص آخر، والكلام فيه كما في الأول، ويلزم التسلسل، وهو محال أيضًا.

**والثاني**: وهو أن مع العلم باشتمال ذلك الوقت علىٰ تلك المصلحة إما أن يكون الترك ممكنًا أو لا يكون فإن لم يكن ممكنًا كان المؤثر موجبًا بالذات، لا فاعلًا بالاختيار، وإن كان الترك ممكنًا فلما كان الترك والفعل ممكنين مع ذلك الداعي، فإن توقف علىٰ مرجح آخر كان الكلام فيه كمنا في الأول، ويلزم التسلسل، وإن لم يتوقف كان الممكن واقعًا لا عن مرجح.

**لا يقال**: الفعل مع هذا الداعي يصير أولى بالوقوع، ولا تنتهي الأولوية إلىٰ

حد الوجوب؛ لأنا نقول: القول بهذه الأولوية سيأتي إبطاله إن شاء الله تعالىٰ في مسألة خلق الأفعال.

**وأما الجواب الرابع**: وهو أن حضور الأزل كان مانعًا من الإيجاد، فهو أيضا ضَعيف من وجهين:

**الأول**: أن مسمى الأزل الذي جعلتموه مانعًا من الإيجاد، إما أن يكون واجبًا لذاته أو ممكنًا لذاته، فإن كان الأول امتنع زواله، وكان يجب أن لا يزول ذلك الامتناع، هذا خلف، وإن كان ممكنًا لذاته فلا بد لحصوله من سبب والكلام فيه كما في الأول، ولا ينقطع حتىٰ ينتهي إلىٰ الواجب لذاته، وحينئذٍ يعود المحذور المذكور.

**والثاني**: أن عدم العالم في الأزل إلىٰ وقت حدوثه، نفي محض، والنفي المحض لا يكون فيه اختلاف وامتياز، فامتنع القول بأن ذلك العدم في الأزل مانع من الفعل، وفي لا يزال غير مانع منه.

**وأما الجواب الخامس**: وهو أن العالم ما كان ممكن الوجود قبل أن وجد، فهو أيضًا ضعيف من وجهين:

**الأول**: أن هذا يقتضي أن يقال: إنه كان ممتنع الوجود لذاته، ثم انقلب ممكنًا لذاته، وهذا يقتضي انقلاب الحقائق، وهو محال.

**الثاني**: أن حال الماهية من حيث هي هي لا تختلف، فإن ثبت كونها قابلة للوجود في بعض الأوقات، ثبت أنها من حيث هي هي، قابلة للوجود أبداً فكانت ممكنة أبدًا فيمتنع أن يكون حصول ذلك الإمكان مخصوصًا بوقت دون وقت.

**وأما الجواب السادس**: وهو قولهم: " القادر المختار يرجح أحد مقدوريه علىٰ الآخر من غير مرجح " فهو أيضًا ضعيف من وجهين:

**الأول**: أنه لما استوى الأمران بالنسبة إليه ثم وقع أحدهما دون الآخر من غير مرجح كان وقوع ذلك الفعل اتفاقيًا لا اختيارياً، وإن جاز ذلك فليجز مثله في سائر الحوادث، وذلك يقتضي استغناء الحدوث عن المرجح.

**الثاني**: وهو أن القادر علىٰ الفعل والترك إذا استوى الفعل والترك بالنسبة إليه فإما أن يقال: إنه لا يرجح أحد الطرفين علىٰ الآخر إلا إذا خص ذلك القادر ذلك الطرف بنوع ترجيح أو يقال: إنه يرجح أحد الطرفين علىٰ الآخر، وإن لم يخص ذلك القادر ذلك الطرف بنوع ترجيح، فإن كان الأول فحينئذ يتوقف رجحان ذلك الطرف علىٰ الطرف الآخر علىٰ انضياف ذلك المرجح إليه، وحينئذ يعود الإشكال من

الرأس، وهو أن ذلك المرجح، هل كان حاصلًا في الأزل أو ما كان حاصلًا في الأزل؟ فإن كان الحق هو الثاني، كان معناه أنه يترجح أحد مقدوريه على الآخر، من غير أن يكون ذلك الرجحان، لسبب ترجيحه، وحينئذٍ لا يكون ذلك الفعل واقعًا بإيقاعه، بل يكون واقعًا من غير سبب، وذلك يقتضي استغناء الفعل من الفاعل.

وبهذا الحرف يظهر ضعف كلامهم في التمثيل بالهارب من السبع، إذا عَنَّ له طريقان، وبالعطشان إذا خُيِّر بين شرب قدحين؛ لأن في هذه الصورة يعلم كل أحد أنه ما لم يحضر في قلبه إرادة الذهاب في أحد الطريقين، وإرادة أحد القدحين، فإنه لا يترجح ذلك الطريق على الثاني، ولا يترجح ذلك القدح على الثاني، فظهر بهذا أن حصول الترجيح من غير المرجح إما أن يكون محالًا وإما أن يلزم منه نفي المؤثرات والتأثيرات، وذلك يوجب نفي الصانع بالكلية، وهو باطل.

فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الشبهة، وهي في الحقيقة أعظم شبه الفلاسفة في هذه المسألة.

**والشبهة الثانية لهم في هذه المسألة**: قالوا: المفهوم من كون الواجب مؤثرًا في العالم أمر مغاير لذات واجب الوجود، ولذات العالم، ويدل عليه وجوه:

**أحدها**: أنه يمكننا أن نعقل ذات واجب الوجود ونعقل ذات العالم نع الشك في أن واجب الوجود مؤثر في العالم، ومع الشك في أن ذات العالم أثر واجب الوجود، وإذا أمكن تعقل الذاتين حال كون المؤثرية مجهولة، علمنا أن كون الواجب مؤثرًا في وجود العالم، وكون العالم أثرًا لواجب الوجود أمر مغاير للذاتين.

**وثانيها**: إن كون أحد الذاتين مؤثرة في الأخرى نسبة بين الذاتين، والنسبة بين الشيئين متوقفة عليهما، والمتوقف على الشيء مغاير له، فهذه المؤثرية والأثرية وصفان مغايران للذاتين.

**وثالثها**: أنا نقول: هذه الذات مؤثرة في تلك فنحكم على تلك الذات بالمؤثرية، والمحكوم عليه مغاير للمحكوم به لا محالة.

**ورابعها**: أنا نقول: هذه الذات صارت مؤثرة في الأثر الفلاني، بعد أن كانت غير مؤثرة فيه، فتجدد صفة المؤثرية مع كون الذات موجودة قبل يدل على أن صفة المؤثرية مغايرة لتلك الذات.

**لا يقال**: لم لا يجوز أن يكون المراد من كونها مؤثرة في ذلك الأثر نفس حصول ذلك الأثر؟ لأنا نقول: هذا باطل، فإنا نقول: إنما وجد هذا الأثر لأجل أن

هذا المؤثر أثر في وجوده، فعللنا وجوده لمؤثرية المؤثر فيه، فلو كانت مؤثرية المؤثر عبارة عن وجود الأثر لكان ذلك تعليلًا لوجود الأثر بنفسه، وإنه محال، وإذا ثبت أن كون واجب الوجود مؤثرًا في وجود العالم وصف زائد على الذات فنقول: هذا الوصف لا جائز أن يكون وصفًا سلبياً؛ لأن قولنا: الشيء الفلاني أثر في كذا، نقيض لقولنا: إنه ما أثر في كذا، ولما كان قولنا: ما أثر في كذا سلبًا محضاً وجب أن يكون قولنا: إنه أثر في كذا وصفًا ثبوتيًا زائدًا على الذات.

ثم نقول: كون الله تعالىٰ مؤثرًا في وجود العالم إما أن يكون حادثًا أو قديماً، فإن كان حادثًا افتقر إلىٰ محدث فكانت مؤثرية المؤثر في إحداث تلك المؤثرية زائدًا عليه فيلزم التسلسل، فإذن مؤثرية الله تعالىٰ في العالم صفة قديمة، ولكن كون الشيء مؤثرًا في غيره، صفة إضافية لا يعقل ثبوتها إلا مع ثبوت المضافين، فإذن كون الشيء موصوفًا بصفة المؤثرية من غير وجود الأثر محال عقلاً، وإذا كانت صفة المؤثرية قديمة يلزم كون الأثر قديماً، وذلك يوجب القول بقدم الآثار.

**الشبهة الثالثة لهم: قالوا**: العالم لو كان محدثًا لكان قبل حدوثه إما أن يكون ممكنًا أو واجباً، أو ممتنعاً، فإن كان واجبًا كان قبل وجوده موجودًا، وهذا محال، وإن كان ممتنعًا ثم انقلب ممكنًا لزم أن ينقلب الممتنع لذاته، ممكنًا لذاته، وهو محال، ولما بطل القسمان لم يبق إلا الثالث، وهو أن العالم قبل حدوثه كان ممكن الوجود، فنقول: الإمكان إما أن يكون صفة سلبية أو ثبوتية، والأول باطل؛ لأن الإمكان نقيض الامتناع، والامتناع عدم، إذ لو كان موجودًا لكان الممتنع الموصوف به أولى بأن يكون موجوداً، فثبت أن الإمكان صفة ثابتة.

**فنقول**: هذا الإمكان إما أن يكون عبارة عن كون القادر متمكنًا من إيجاده، وإما أن يكون وصفًا راجعًا إلىٰ ذات الممكن، والأول باطل؛ وذلك لأن القادر يمكنه إيجاد الممكنات، ولا يمكنه إيجاد المحالات، فلولا امتياز الممكن عن المحال بوصف عائد إليه وإلا لم يكن اقتداره علىٰ إيجاد الممكنات أولى من اقتداره علىٰ إيجاد المحالات، فثبت أن كل محدث مسبوق بالإمكان، وثبت أن الإمكان صفة موجودة عائدة إلىٰ ذات الممكن.

ومن المعلوم بالبداهة أن الموصوف بالصفة الموجودة لا بد وأن يكون موجودًا وذلك الشيء الذي يحصل فيه إمكان حدوث الأشياء هو المسمى بالهيولى، فإذن كل محدث فإنه مسبوق بالهيولى، وثبت في أصول الحكمة أن الهيولى إما أن يكون هو

الجسم أو يكون أمرًا لا ينفك عن الجسمية، وعلىٰ التقديرين فالقول بقدم الأجسام لازم.

**الشبهة الرابعة**: قالوا: كل محدث فإنه لا بد وأن يكون عدمه قبل وجوده، ولا يجوز أن تكون تلك القبلية نفس ذلك العدم؛ لأن العدم الحاصل قبل والعدم الحاصل بعد يتشاركان في كونهما عدماً، ولا يتشاركان في معنى القبلية والبعدية، فإذن المفهوم من القبلية أمر زائد علىٰ ذات العدم، وذلك الزائد لا بد وأن يكون أمرًا موجوداً، ثم ذلك الزائد محدث، فيكون مسبوقًا بقبل آخر، فإذن لكل قبلٍ قبلٌ لا إلىٰ نهاية، وما ذاك إلا الزمان، فإذن الزمان قديم، وثبت في أصول الحكمة أن الزمان من لواحق الحركة، والحركة من لواحق الجسم، فيلزم من قدم الزمان قدم الحركة، ومن قد الحركة قدم الجسم.

**الشبهة الخامسة لهم**: قالوا: الإيجاد إحسان، فلو لم يكن الله تعالىٰ موجدًا في الأزل لكان تاركًا للجود والإحسان، مدة غير متناهية، وذلك غير جائز، وربما عبروا عنه بعبارة أخرى فقالوا: علة وجود العالم وجود الباري تعالىٰ ووجود الباري تعالىٰ أزلي، فيلزم أن يكون وجود العالم أزليًا.

**الشبهة السادسة لهم**: قالوا: لو كان الباري تعالىٰ موجدًا للعالم بعد أن لم يكن موجدًا له لكان فاعلًا بالاختيار، وهذا محال، فذاك محال، أما الملازمة فبيِّنة بذاتها ومتفق عليها، وأما أن التالي محال فلآن من قصد إلىٰ إيجاد شيء فإما أن يكون ذلك الإيجاد أولى بالنسبة إليه من ترك الإيجاد وإما أن يكون طرفاه متساويين، والأول محال؛ لأن قبل ذلك الإيجاد ما كانت تلك الأولوية حاصلة، وعند الإيجاد حصلت تلك الأولوية، فيلزم منه أن يكون ناقصًا لذاته، مستكملًا بغيره، وهذا محال، وأما إن لم يكن الفعل أولى بالنسبة إليه من الترك امتنع أن يرجح الفعل علىٰ الترك؛ لأن الترجيح والاستواء ضدان، والجمع بينهما محال.

**لا يقال**: الفعل وإن لم يكن أولى من الترك بالنسبة إلىٰ ذلك الفعل إلا أنه أولى بالنسبة إلىٰ غيره؛ لأن الإيجاد إحسان إلىٰ الغير، وهذا القدر من الرجحان كافٍ في ترجيح الفعل علىٰ الترك؛ لأنا نقول: إيصال الإحسان إلىٰ الغير إن كان أولى بالنسبة إليه من عدمه عاد حديث النقص الذاتي، وإن لم يكن أولى عاد حديث الاستواء، والله الهادي.

**والجواب عن الشبهة الأولى**: أن نقول: إن صح ما ذكرتم يلزم أن لا يحصل

في العالم شيء من التغيرات؛ لأنه يلزم من دوام واجب الوجود أزلًا وأبدًا دوام المعلول الأول، ومن دوام المعلول الأول دوام المعلول الثاني، وهلم جرا، إلىٰ آخر المراتب، فيلزم أن لا يحصل في العالم شيء من التغيرات، وإنه خلاف الحس.

**فإن قال قائل**: لم لا يجوز أن يقال: إن واجب الوجود عام الفيض، إلا أن حدوث الأثر يتوقف علىٰ استعداد القوابل، وحدوث هذه الاستعدادات المختلفة في القوابل يتوقف علىٰ الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية، وكل حادث منها مسبوق بآخر لا إلىٰ أول، فلهذا السبب حدث التغير في هذا العالم.

**فالجواب**: أنا بقول: العرض المعين إذا حدث في هذا العالم فإما أن يفتقر في حدوثه إلىٰ سبب أو لا يفتقر، فإن لم يفتقر فقد حدث الممكن لا عن سبب، وهو باطل بالاتفاق، وإن افتقر إلىٰ سبب فذلك السبب إن كان حادثًا كان الكلام في كيفية حدوثه كما في الأول، فيفضي إلىٰ حدوث أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة، وهو محال، وإن كان السبب قديمًا فقد أسندتم إلىٰ المؤثر القديم أثرًا محدثاً، وإذا عقلتم ذلك فلم لا يجوز في كل العالم مثل ذلك أيضًا ؟

**والجواب عن الشبهة الثانية**: أنا نقول: مؤثرية المؤثر في الأثر لا يجوز أن تكون وصفًا زائدًا علىٰ ذات المؤثر؛ لأنه لو كان كذلك لكانت تلك الصفة مفتقرة في تحققها إلىٰ ذات الموصوف، فتكون ممكنة في ذاتها، مفتقرة إلىٰ المؤثر، فتكون مؤثرية المؤثر في ذات المؤثر، زائدة عليها ويلزم التسلسل.

**والجواب عن الشبهة الثالثة**: أن الإمكان لا يمكن أن يكون صفة موجودة، ويدل عليه وجوه.

**أحدها**: أنكم سلمتم أن الشيء قبل حدوثه ممكن الوجود، فلو كان الإمكان صفة موجودة لكان إما أن تكون قائمة به أو بغيره، لا جائز أن تكون قائمة به، وإلا لزم قيام الموجود بالمعدوم، ولا جائز أن تقوم بغيره؛ لأن صفة الشيء لا يعقل قيامها بغيره، كما أن الحركة التي يكون الجسم موصوفًا بها يمتنع أن تكون قائمة بغير ذلك الجسم.

**وثانيها**: أن اتصاف الماهية بإمكان الوجود سابق علىٰ اتصافها بالوجود فلو كان الإمكان صفة موجودة لزم أن يكون اتصاف الماهية بوجود شيء آخر سابقًا علىٰ اتصافها بوجود نفسها.

**وثالثها**: أن الإمكان لو كان موجودًا لكان مساويًا لسائر الموجودات في

الوجود، ومخالفًا لها في الماهية المخصوصة، فإذن ماهيته غير وجوده، فاتصاف ماهيته بوجوده إن كان علىٰ سبيل الوجوب كان موجودًا واجبًا لذاته، فيلزم أن تكون الصفة المفتقرة لذاتها إلىٰ ما يكون ممكنًا لذاته، وتكون واجبة لذاتها، وهو محال، وإن كان ذلك الاتصاف علىٰ سبيل الإمكان لزم أن يكون للإمكان إمكان آخر، ويفضي إلىٰ التسلسل.

**ورابعها**: أن العقول الفعالة والأرواح البشرية والهيولى كلها ممكنة، فيلزم افتقارها إلىٰ هيولى أخرى، وهو باطل.

لا يقال: الممكن إنما يفتقر إلىٰ الهيولى إذا كان محدثًا لأنه قبل حدوثه غير موجود، فلا بد له من شيء آخر يكون موجودًا قبل حدوثه، حتىٰ يكون ذلك الشيء محلًا لذلك الإمكان، أما العقل الفعال والهيولى، لما كانا موجودين أزلًا ولأبدًا كان إمكانه قائمًا به، فلا يفتقر إلىٰ هيولى أخرى، وهو باطل.

**لأنا نقول**: ثبوت الإمكان للماهية الممكنة يكون علىٰ سبيل الوجوب الذاتي، فإذا كان شرط قيام الإمكان به كونه في نفسه موجودًا وثبوت الإمكان له أمر واجب لذاته، وما كان شرطًا لما كان واجبًا لذاته أولى بأن يكون واجبًا لذاته، فيلزم أن يكون ثبوت الوجوب لهذه الأشياء واجبًا بالذات، فيلزم أن يكون الممكن لذاته واجبًا لذاته، وهو محال.

فثبت بهذه الدلائل أن الإمكان لا يعقل أن يكون صفة موجودة، وبالله التوفيق.

**والجواب عن الشبهة الرابعة**: إن المفهوم من القبلية لا يعقل أن يكون صفة ثبوتية، ويدل عليه وجوه:

**أحدها**: أنكم إن سلمتم أن كل محدث كان عدمه قبل وجوده فقد جعلتم القبلية صفة للعدم، وصفة العدم لا يعقل أن تكون موجودة، فالقبلية صفة غير موجودة.

**وثانيها**: أن التقدم

إضافة لا تعقل إلا بالإضافة إلىٰ التأخر، والمضافان يوجدان معاً، فلو كان التقدم صفة موجودة لاستحال وجودها إلا مع وجود التأخر، وإذا كان حصول التقدم والتأخر معًا لزم أن يكون حصول المتقدم والمتأخر معاً، ولكن المعية تنافي في التقدم والتأخر، فإذن القول بأن القبلية صفة موجودة يفضي إلىٰ هذا المحال فيكون محالًا.

**وثالثها**: أنا قد دللنا في أول المسألة علىٰ أن الأمس متقدم علىٰ اليوم، وليس

ذلك التقدم بالزمان، فلم لا يجوز أن يكون تقدم العدم علىٰ الوجود جاريًا مجرى تقدم اليوم علىٰ الغد؟

**والجواب عن الشبهة الخامسة**: وهي قولهم: " الإيجاد جود" نقول: هذا ينتقض بإيجاد هذه الصور والأعراض الحادثة؛ فإنه جود، ولم يلزم من تقدم هذه الصور والأعراض.

**والجواب عن الشبهة السادسة**: لم لا يجوز أن يقال: الفاعل المختار يرجح أحد مقدوريه علىٰ الآخر من غير اكتساب كمال ولا رفع يقتضيه، بل محض الإرادة، وبالله التوفيق.

## المسألة الثانية

# في أن المعدوم ليس بشيء

وهذه المسألة متفرعة علىٰ مسألة أخرى، وهي: أن الوجود هل هو مغاير للماهية أم لا؟ فذهب" أبو الحسن الأشعري" إلىٰ أن وجود كل شيء نفس ماهيته، وذهب كثير من المتكلمين وجمهور الحكماء إلىٰ أن وجود الشيء وصف مغاير لماهيته.

واحتج من قال بأن الوجود زائد علىٰ الماهية بوجوه:

**الوجه الأول**: أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات وخصوصيات الماهيات غير مشترك فيها بين الموجودات، فالوجود مغاير للماهية.

وإنما قلنا: إن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات بوجوه:

**الأول**: أن صريح العقل حاكم بأنه لا واسطة بين طرفي النقيضين، ولولا أن مفهوم الوجود أمر واحد واقع في مقابلة النفي، وإلا لبطل ذلك.

**فإن قيل**: إن عنيتم بقولكم إنه لا واسطة بين النقيضين أنه لا واسطة بين تحققَ تلك الحقيقة وبين لا تحققها فهذا مسلم، ولكن هذا لا يقتضي كون الوجود قدرًا مشتركًا بين كل الموجودات، فإن تحقق كل حقيقة عبارة عن خصوصية تلك الحقيقة، وتعين تلك الماهية، وإن عنيتم به أن ههنا مفهومًا مشتركًا واحدًا بين الموجودات هو المسمى بالموجودية، فهذا هو المصادرة علىٰ المطلوب.

**قلنا**: لا شك في أن العقل يتصور من معنى الثبوت مفهومًا ومن معنى السلب مفهوماً، ويجزم بأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان، وهو عند تصور مفهوم الثبوت ومفهوم السلب لا يفتقر إلىٰ الإشارة إلىٰ ماهية معينة، وذلك يوجب كون مفهوم الثبوت أمرًا واحدًا.

**الوجه الثاني**: في بيان أن المفهوم من الموجودية أمر واحد، أنه يمكننا تقسيم

الموجود إلىٰ الواجب لذاته وإلى الممكن لذاته، فمورد التقسيم مشترك بين القسمين، وهذا يقتضي أن يكون المفهوم من الموجود قدرًا مشتركًا بين القسمين.

**الوجه الثالث**: إنا إذا اعتقدنا أن أمرًا من الأمور موجود فسواء اعتقدنا أن ذلك الأمر جوهر أو عرض، وبتقدير أن يكون جوهرًا فهو متحيز أو غير متحيز، وبتقدير أن يكون عرضًا فهو إما لون أو طعم، فإن اعتقدنا في كونه موجودًا يكون باقيًا غير متغير، ولولا أن المفهوم من كونه موجودًا أمر واحد في الكل لوجب أن يتغير ذلك الاعتقاد عند تغير اعتقاد الخصوصيات، كما إذا اعتقدنا فيه أنه جوهر، ثم اعتقدنا فيه أنه عرض، فإنه يتغير الاعتقاد الأول.

**الوجه الرابع**: أن من قال: الوجود غير مشترك فيه بين الماهيات يلزمه الاعتراف بأن الوجود مشترك فيه بين الماهيات وإلا لكنا نفتقر في كل واحدٍ واحد من مسمى الوجود بأنه غير مشترك فيه بين الماهيات إلىٰ دليل منفصل، ولما كان الحكم علىٰ الوجود بأنه غير مشترك فيه، يعم كل وجود علمنا أن الوجود من حيث أنه وجود مفهوم واحد.

**الحجة الثانية**: علىٰ أن الوجود مغاير للماهية: هي أنه لا شك أن في الموجودات ما هو ممكن لذاته، فنقول: ذلك

فثبت بما ذكرنا أن الوجود أمر واحد في جميع الموجودات، وأما أن خصوصية ماهية كل واحد من الماهيات غير مشترك فيها بين الماهيات فمعلوم بالضرورة، فثبت بمجموع هاتين المقدمتين أن وجود كل شيء مغاير لماهيته.

**الحجة الثانية**: علىٰ أن الوجود مغاير للماهية: هي أنه لا شك أن في الموجودات ما هو ممكن لذاته، فنقول: ذلك الموجود الذي هو ممكن لذاته إن أخذناه مع اعتبار الوجود كان غير قابل للعدم؛ لأن الشيء حال كونه موجودًا لا يقبل العدم، وما لا يقبل العدم لا يكون ممكن الوجود والعدم، وغن أخذناه مع اعتبار العدم كان غير قابل للوجود؛ لأن الشيء حال كونه معدومًا لا يقبل الوجود، وما لا يقبل الوجود لا يكون ممكن الوجود والعدم، فلو لم تكن ماهيته مغايرة للوجود والعدم لما كانت الماهية ممكنة أصلاً، ولما كانت ممكنة، علمنا أنها مغايرة للوجود والعدم.

ويمكن تقرير هذه الحجة بعبارة أخرىٰ: وهي أن قولنا في الشيء إنه ممكن الوجود والعدم أنه لا يمتنع أن يحكم علىٰ تلك الماهية بكونها موجودة وبكونها

معدومة، والمحكوم عليه بحكم لا بد وأن يكون متقررًا مع ذلك الحكم فوجب أن تكون تلك الماهية الممكنة متقررة حالتي الوجود والعدم، وذلك يقتضي كون الماهية مغايرة للوجود.

**فإن قيل**: هذه الحجة إنما تلزم لو قلنا: الماهية حال وجودها، أو حال عدمها يكون محكومًا عليها في ذلك الوقت بأنها ممكنة الوجود، نحن لا نقول بذلك، بل نزعم أنها حال وجودها يمكن وجودها وعمها في الزمان الثاني من ذلك الزمان الحاضر، والحاصل أنا لا نسلم ثبوت الإمكان بالنسبة إلىٰ الحال، بل نسلم ثبوته بالنسبة إلىٰ زمان الاستقبال.

**والجواب من وجهين**:

**الأول**: أن الموجود في الحال إذا حكم العقل عليه بأنه يمكن أن يصير معدومًا في الاستقبال، فالمحكوم عليه بالعدم في الاستقبال هو هذه الماهية، والمحكوم عليه بحكم لا بد وأن يكون متقررًا مع ذلك الحكم، فتلك الماهية ممكنة التقرر مع العدم في الاستقبال، وإذا حصلت الماهية بدون الوجود كانت الماهية مغايرة للوجود.

**الثاني**: هو أن قولكم: الشيء يمكن أن يصير معدومًا في الاستقبال يحتمل وجهين:

**أحدهما**: أن إمكان العدم في الاستقبال حاصل في الحال.

**الآخر**: أن إمكان العدم في الاستقبال يحصل في الاستقبال.

والأول باطل لأن إمكان العدم في الاستقبال مشروط بحصول الاستقبال، والاستقبال ممتنع الحصول في الحال، فإمكان العدم في الاستقبال موقوف علىٰ شرط ممتنع الحصول لذاته، وما توقف علىٰ هذا الشرط كان ممتنع الحصول في الحال، فثبت أنه يمتنع أن يحصل في الحال إمكان العدم في الاستقبال، ولما بطل هذا الاحتمال بقي الاحتمال الثاني وهو أن الموجود في الحال يمكن أن يصير معدومًا في الاستقبال عند حضور الاستقبال، لكن الاستقبال إذا حضر صار حاضرًا، فحينئذٍ يعود الأمر إلىٰ أن الممكن إنما يكون محكومًا عليه بالإمكان بالنسبة إلىٰ الحال، لا بالنسبة إلىٰ الاستقبال، وذلك يبطل ما ذكرتم من السؤال.

**الحجة الثالثة علىٰ أن الوجود زائد علىٰ الماهية**: وهو أنه يمكننا أن نعقل الماهية مع الذهول عن وجودها، ولو كان الوجود نفس الماهية أو جزءًا من أجزاء الماهية لكان ذلك ممتنعًا.

**فإن قيل:** هذه حجة منقوضة علىٰ قول الفلاسفة؛ فإن عندهم وجود الباري سبحانه نفس حقيقته، مع أنا نعقل وجوده ولا نعقل ماهيته.

وأيضًا فإنا نتصور أن الوجود ما هو؟ ثم نصدق بأن ذلك المفهوم حاصل وكائن واقع والتصور غي التصديق، فيلزم أن يكون تصديقنا بأن الوجود واقع وحاصل دالًا علىٰ حصول وجود، ويلزم منه التسلسل.

وأيضًا: فإنا قد نعقل ذاتين مع الذهول عن كون أحدهما لازمًا للآخر، أو ملزومًا له، أو كون أحدهما مؤثرًا في الآخر، أو أثرًا له، أو كون أحدهما حالًا في الآخر، أو محلًا له فيلزم أن يكون كون الشيء لازمًا للآخر وملزومًا له، ومؤثرًا فيه وأثرًا له، وحالًا فيه ومحلًا له، زائدًا علىٰ الذات، وذلك محال لإفضاء ذلك إلىٰ التسلسل، وأيضًا فهب أن ما ذكرتم يدل علىٰ أن الوجود الخارجي زائد علىٰ الماهية ولكنه لا يفيد أن الوجود الذهني زائد علىٰ الماهية.

**والجواب:** أنه إذا صدق علىٰ أحد الأمرين كونه معلومًا وعلىٰ الآخر أنه غير معلوم فلو لم يثبت التغير بينهما، لكان قد صدق علىٰ الأمر الواحد أنه معلوم وأنه غير معلوم، فيلزم اجتماع النفي والإثبات، وإنه محال في بدائه العقول، وإذا كانت هذه المقدمة من أقوى البدهيات كان إيراد النقص عليها تشكيكاً، فلا يستحق الجواب.

وأيضًا: فعندنا أن وجود الله زائد علىٰ ماهيته، وأما تصديقنا بأن الوجود قد وقع فليس المراد منه أن الوجود حصل له وجود أخر، بل المراد منه أن الوجود هل حصل للماهية أم لا؟ وهذا عين الدليل الذي تمسكنا به وأما حديث اللازمية والملزومية وأمثالها، فهي اعتبارات ذهنية بخلاف الوجود الخارجي، فإنه لا يمكن أن يقال: إنه اعتبار ذهني، وإلا لزم أن يقال إنه لا موجود في الأعيان، وأن يقال: وجوده في الأعيان نفس الماهية، فحينئذ يرجع ما ذكرتم من اجتماع النفي والإثبات علىٰ الشيء الواحد، وهو محال.

وأما الوجود الذهني فجوابه أن الماهية كما وجدت في الأذهان عارية عن الوجود الخارجي، فقد وجدت في الأعيان عارية عن الوجود الذهني، وذلك يوجب التغاير.

**الحجة الرابعة: علىٰ أن الوجود زائد علىٰ الماهية:** هي أنا في بداهة العقول ندرك الفرق بين التصور والتصديق بين قولنا: السواد موجود معلوم بالبداهة، ولذلك فإن من قال السواد وسكت حكم كل عاقل بأنه ما نفى وما أثبت، وما ذكر كلامًا

مفيداً، وإذا قال: السواد موجود أو غير موجود فقد نفى أو أثبت، وادعى ويطالب علىٰ صحة ما ذكره بالحجة، ولو كان كونه موجودًا هو نفس كونه سوادًا لما حصل الفرق المذكور المعلوم بالبداهة.

فإن قيل: هذا الفرق الذي ذكرتم واقع بحسب اللفظ، لا بحسب المعنى.

**فالجواب**: أنا نعلم بالبداهة أن من أن للعالم صانعاً، ثم أقام الدليل علىٰ دعواه لم يكن مطلوبه بهذه الحجة نفس اللفظ، بل المعنى، فسقط ما ذكروه من السؤال.

**واحتج من قال**: الوجود غير زائد علىٰ الماهية بأن قال: لو كان الوجود زائدًا علىٰ الماهية لكان قيام الوجود بالماهية، وإن توقف علىٰ كون الماهية موجودة لزم إما كون الشيء مشروطا بنفسه، أو وقوع التسلسل، وإن لم يتوقف عليه فحينئذ يلزم قيام الصفة الثبوتية بالعدم المحض وذلك محال؛ لأن المحسوس عندنا من الذوات ليس إلا الصفات، وإذا جوزنا قيام الموجود بالمعدوم، فالجدار الذي نشاهده لا نشاهد منه إلا لونه وكثافته وثقله، فإذا لم يبعد قيام الصفة الموجودة بالمحل المعدوم، لم يبعد أن يكون الموصوف بالكثافة والثقل واللون والمخصوص معدومًا محضاً، وذلك يقتضي وقوع الشك في أن ذات الجدار وذات الإنسان هل موجودة أم لا؟ ومعلوم أن ذلك فاسد.

**والجواب عنه**: أن محل الوجود هو الماهية، ثم إن الماهية من حيث هي هي ماهية مغايرة للوجود والعدم، فلا يلزم من ذلك قيام الموجود بالمعدوم.

وإذا عرفت هذه المسألة فلنرجع إلىٰ المقصود، فنقول: أما من قال: وجود كل شيء نفس ماهيته لزمه القطع بأنه زال بأنه متى الوجود، فقد زالت الماهية، فالقول بأن المعدوم شيء لا يتصور علىٰ مذهب هذا القائل، أما من قال: الوجود زائد علىٰ الماهية فقد اختلفوا في أنه هل يمكن تقرير الماهية عند زوال صفة الوجود؟ فمن جوز ذلك قال: المعدوم شيء، وعنى به أن الماهية من حيث هي هي تكون كتقررة حال ما لا تكون موجودة، ومن لم يجوز ذلك قال: المعدوم ليس بشيء.

إذا عرفتم هذا فلنرجع إلىٰ تعيين محل النزاع في هذه المسألة فنقول: المعدوم إما أن يكون واجب العدم ممتنع الوجود، وإما أن يكون جائز الوجود جائز العدم.

أما الممتنع فقد اتفقوا علىٰ أنه محض، وعدم وليس بذات ولا بشيء، وأما المعدوم الذي يجوز عدمه فقد ذهب أصحابنا إلىٰ أنه قبل الوجود نفي محضٌ، وعدم

صرف، وليس بشيء ولا بذات، وهذا قول أبي الحسين البصري من المعتزلة، وذهب أكثر شيوخ المعتزلة إلىٰ أنها ماهيات وذوات وحقائق، حالتي وجودها وعدمها، فهذا هو تلخيص محل النزاع.

**ولنا في بيان أن المعدوم ليس بشيء وجوه:**

**البرهان الأول**: أن هذه الماهيات لو كانت متحققة في الخارج حال عرائها عن الوجود لكانت في كونها متحققة خارج الذهن ومباينة لخصوصياتها المعينة، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيلزم أن يكون تحقق كل ماهية تقررها زائدًا علىٰ خصوصيتها، ولا معنى للوجود إلا هذا التحقق والتقرر، فيلزم كونها موجودة حال كونها معدومة، وذلك محال.

ومما يدل علىٰ أن كونها مختلفة خارج الذهن أمر زائد علىٰ ماهيتها المخصوصة: أنا إذا قلنا: السواد متقرر حال العدم فنحن ندرك تفرقة بديهية بين ذلك التصور وهذا التصديق\، ولولا أن تقررها خارج الذهن حال عدمها أمر زائد علىٰ ماهيتها وإلا لما بقي فرق بين التصور والتصديق، وذلك محال علىٰ ما قررناه، فثبت أن الماهيات لو كانت متقررة حال عدمها، لكانت موجودة حال عدمها، ولما كان محالًا علمنا أن القول بأن الماهيات متقررة حال عدمها محال.

**البرهان الثاني**: أن الذوات الثابتة في العدم إما أن تكون متناهية أو غير متناهية، والقسمان باطلان، فبطل القول بثبوت الذوات المعدومة، أما أن كونها متناهية باطل فبالاتفاق، وأما أن كونها غير متناهية باطل فذلك لأن مجموع الذوات المعدومة حين ما لم يخرج منها شيء إلىٰ الوجود كانت أكثر مما يبقى منها في العدم بعد خروج بعضها إلىٰ الوجود وإلا لكان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، وذلك محال، وإذا كان كذلك كانت الذوات التي بقيت الآن في العدم أقل من مجموع الذوات التي كانت معدومة عند ما لم يخرج شيء منها إلىٰ الوجود، وما كان أقل من غيره فهو متناه، فالذوات التي بقيت الآن في العدم متناهية، والتي خرج منها إلىٰ الوجود متناهية، ومجموع المتناهي مع المتناهي يكون متناهياً، فثبت أن القول بكون الذوات غير متناهية محال.

**البرهان الثالث**: هذه الماهيات من حيث إنها هي ممكنة لذواتها، وكل ممكن محدث، فهذه الماهيات من حيث هي هي محدثة، فيلزم أن تكون هذه الماهيات مسبوقة بالنفي المحض والعدم الصرف، وهو المطلوب.

وإنما قلنا بأن هذه الماهيات ممكنة لذواتها وذلك لأنها لو كانت واجبة التقرر لذواتها في الخارج لكانت واجبة التقرر في الخارج ممتنعة الزوال، ولا معنى لواجب الوجود إلا ذلك، وحينئذ يكون واجب الوجود أكثر من واحد، وذلك محال، وإذا ثبت أنها في كونها متقررة في الأعيان ممكنة وثبت أن كل ممكن محدث، وثبت أنها من حيث إنها ماهيات محدثة، وذلك يبطل القول بأن المعدوم شيء، وتمام تقرر هذا البرهان قد تقدم في مسألة حدوث الأجسام.

**البرهان الرابع**: قوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٤] وجه الاستدلال بالآية أن اسم الشيء يتناول الماهيات، فوجب أن يكون الله تعالىٰ قادرًا علىٰ تلك الماهيات، وإنما يكون قادرًا عليها لو كان لقدرته صلاحية أن تؤثر في تلك الماهيات تقريرًا وإبطالاً، ومتى كان الأمر كذلك كان وجود الله تعالىٰ متقدمًا علىٰ تقرير تلك الماهيات، لوجوب تقدم المؤثر علىٰ الأثر، ومتى كان الأمر كذلك ثبت أن الماهيات بأسرها نفي محض، وعدم صرف في الأزل، وذلك هو المطلوب.

**واحتج القائلون بأن المعدوم شيء بأمرين:**

**الحجة الأولى: أن المعدومات متميزة في أنفسها** وكل ما يتميز بعضه عن البعض فلا بد وأن تكون لأنفسها حقائق متعينة، ولا معنى لقولنا المعدوم شيء إلا ذلك، والذي يدل علىٰ أن المعدومات متميزة بعضها عن البعض حال عدمها وجوه:

**الأول**: وهو أنا نعلم أن إذا تطلع الشمس من المشرق، ولا تطلع من المغرب، وهذان المطلوعان معدومان في الحال، ونحن الآن نعلم امتياز كل واحد منهما عن الآخر، وهذا يدل علىٰ وقوع الامتياز في المعدومات.

**الثاني**: هو أنا قادرون علىٰ الحركة يمنة ويسرة، ولسنا قادرين علىٰ الطيران إلىٰ السماء فقد تميز أحد المعدومين عن الثاني من حيث إن أحدهما مقدور لنا والآخر غير مقدور لنا، وهذا الامتياز واقع حال العدم، فثبت وقوع الامتياز في المعدومات.

**الثالث**: هو أنما نجد من أنفسنا أنا نريد أن تحدث لنا أموال وأولاد وخيرات وسعادات وأن لا تحدث لنا أنواع الأمراض والآفات مع كون كل واحد من هذين القسمين معدومًا فلولا تميز أحد المعدومين عن الآخر حال كونه معدومًا بماهيته المعينة وحقيقته المخصوصة وإلا لامتنع كون أحدهما مراد الوقوع والآخر مكروه الوقوع.

**الرابع**: هو أن المعدوم قسمان: ممتنع وجائز، ولا شك أن كل واحد من

هذين القسمين متميز عن الآخر في نفسه وحقيقته، ولذلك كان القادر المختار لا يمكنه إيجاد الممتنعات ويمكنه إيجاد الممكنات، فلولا امتياز الممكن عن الممتنع في نفسه وإلا لما صح ذلك.

**لا يقال**: هذه الأمور وإن كانت معدومة في الخارج إلا أنها موجودة في الذهن؛ فلهذا صح وقوع الامتياز فيها؛ لأنا نقول: إنكم إما أن تقولوا: هذه المعدومات موجودة في الذهن أو تقولوا: العلم بها موجود في الذهن، والأول باطل؛ لأنا إنما نعلم الشمس والقمر، فلو كانت المعلومات موجودة في الذهن لزم فيمن تصور شموسًا كثيرة وأقمارًا كثيرة وبحرًا من زئبق وجبلًا من زبرجد أن توجد في ذهنه هذه الأشياء، والقول بفساده معلوم بالضرورة، وأما الثاني، وهو أن الحاضر في الذهن هو العلم بهذه الأشياء فهذا مسلم إلا أن بحثنا عن المعلوم لا عن العلم، فهذه المعلومات لما لم تكن موجودة في الذهن علمنا أنها في أنفسها وحقائقها متميزة، سواء وجدت في الذهن أو لم توجد، وذلك هو المطلوب.

فثبت بهذه البراهين الأربعة تميز بعض المعدومات عن البعض حال كونها معدومة.

وإذا ثبت هذا فنقول: امتياز أحد الأمرين عن الآخر يتوقف علىٰ كون كل واحد منهما في نفسه حقيقة معينة، وماهية معينة، فإن تميز البعض عن البعض حكم من أحكام تلك الحقيقة، وصفة من أوصافها، وثبوت الصفة بدوم تقرير الموصوف محال، فثبت أن المعدومات متميزة متقررة، وثبت أن المتميز لا يتحقق إلا عند كون الحقائق والماهيات متقررة، وهذا يوجب القطع بكون المعدومات ذوات وماهيات وحقائق، وذلك هو المطلوب.

**الحجة الثانية: للمعتزلة علىٰ أن المعدوم شيء**: وهي أنه لا نزاع في وجود موجودات ممكنة الوجود لذواتها، ولا معنى للممكن إلا الذي يصح عليه الوجود والعدم، وكل ما كان كذلك كانت ماهيته ممكنة التقرر، مع الوجود ومع العدم تارة أخرى، وإذا عقل تقرر ماهية مع العدم ثبت أن المعدوم شيء.

**لا يقال**: المراد من قولنا: إنه يمكن أن يكون معدومًا هو أنه لا يمتنع بقاء ماهية متقررة متحققة ولا يمتنع أيضًا بطلان تلك الماهية وخروجها عن كونها ماهيية وحقيقة، فهذا هو المراد من الإمكان، ومعلوم أن هذا القدر لا يدل علىٰ أن المعدوم شيء؛ لأنا نقول: إذا قلنا: هذه الماهية يمكن بطلانها وزوالها، فلا شك أن هذه

قضية موضوعها قولنا هذه الماهية، ومحمولها: قولنا يمكن بطلانها وزوالها، ولا شك أن ماهية القضية مركبة من الموضوع والمحمول والنسبة الخاصة، ولا شك أن المركب لا يوجد إلا عند وجود جميع مفردات، فإذن هذه القضية لا توجد ولا تتقرر إلا إذا حصل موضوعها مقارنًا لمحمولها، فإذا قلنا: الموضوع نفس تلك الماهية، وجعلنا المحمول إمكان بطلان الماهية، كان معنى هذا الكلام: أن هذه الماهية يمكن تقررها حال بطلانها، ومعلوم أن ذلك محال، فثبت أن كون الممكن يستحيل أن يكون مفسرًا بهذا المعنى بل لا بد وأن يكون مفسرًا بأنه يجوز كون الماهية موصوفة بالوجود، ويجوز كونها خالية عن الوجود، ومهما كان الأمر كذلك ثبت أن المعدوم شيء.

**الحجة الثالثة أن كل موجود، فهو إما أن يكون ممتنع الوجود لذاته، وإما أن يكون متصور الوجود لذاته**: سواء كان ذلك الذي هو متصور الوجود، واجب الوجود أو غير واجب الوجود، فإذن كونه ممتنع الوجود وكونه متصور الوجود أمران متقابلان لا واسطة بينهما، فنقول: امتناع صفة موجودة إذ لو كان الامتناع صفة موجودة لكان الممتنع الموصوف بهذا الامتناع موجوداً، ضرورة الوجود لا يمكن أن يكون امتناع قيام الصفة الموجودة بالنفي المحض والعدم الصرف، وحينئذ يلزم أن يكون ممتنع الجود موجوداً، وهو محال فثبت أن امتناع الوجود ليس صفة موجودة، فوجب أن يكون تصور الوجود صفة موجودة ضرورة أنه لا بد في أحد النقيضين من أن يكون أمرًا ثبوتيًا.

**إذا ثبت هذا فنقول**: لا شك أن كل محدث فإنه قبل حدوثه ممكن الحدوث لذاته، إذ لو لم يكن ممكنًا لذاته، لكان إما لذاته، فيكون موجودًا قبل أن كان موجوداً، وهو محال أو ممتنعًا لذاته، فيلزم انقلاب الماهية من الامتناع الذاتي إلىٰ الإمكان الذاتي.

وهما محالان، فثبت أن كل محدث فهو قبل حدوثه ممكن لذاته، وثبت أن الإمكان صفة ثابتة، وثبت أن الصفة الثابتة تستدعي موصوفًا ثابتاً، فإذن لا بد وأن تكون الماهية متقررة قبل حدوثها، حتىٰ تكون موصوفة بهذا الإمكان، وذلك يوجب القول بكون المعدوم شيئًا.

**لا يقال**: لم لا يجوز أن يكون الإمكان عبارة عن كونه القادر متمكنًا من إيجاده؟ لأنا نقول: القادر متمكن من إيجاد المعدوم الممكن، وغير متمكن من إيجاد

المعدوم الممتنع، فلولا امتياز الممكن عن الممتنع في نفسه بأمر عائد إليه وإلا لما كان الأمر كذلك.

**الحجة الرابعة**: الماهيات لو كانت متجددة لكان تجددها بإحداث محدث . وإيقاع قادر وهذا محال فذلك مثله، بيان الملازمة أن كل ما حدث بعد أن لم يكن فلا بد له من مكون ومحقق، وبيان أنه يمتنع أن يكون تحقق تلك الماهيات وتقررها بإحداث محدث، وذلك لأن كل ما كان تحققه بسبب غيره لزم من فرض عد ذلك الغير عدم ذلك الأثر، فلو كان كون الجوهر جوهرًا وكون السواد سوادًا لأجل الأثر، فلو كان كون الجوهر جوهرًا وكون السواد سوادًا لأجل سبب منفصل لزم عند فرض عدم ذلك السبب المنفصل أن يخرج الجوهر عن كونه جوهرًا والسواد عن كونه سواداً، وذلك محال.

لأن قولنا: " السواد خرج عن كونه سوادًا " و" بطل كونه سوادًا " قضية موضوعها " السواد" ومحمولها " خرج عن كونه سوادًا " أو" بطل كونه سوادًا " ومن شرط صحة القضية إمكان اجتماع موضو عها ومحمولها معاً، ومعلوم أن اجتماع النقيضين محال، فثبت أنه يستحيل قولنا: السواد خرج عن كونه سوادًا وبطل كونه سواداً، وإذا كان الأمر كذلك ثبت أنه يمتنع إسناد تقرر الماهية وتكونها إلىٰ إيجاد موجد، وإيقاع فاعل.

**الحجة الخامسة**: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾﴾ [الكهف: ٢٣] سمى الأمر الذي سيفعله غدًا في الحال باسم الشيء . وذلك يقتضي أن يكون المعدوم شيئًا.

**والجواب عن الحجة الأولى**: أن نقول: إنا نجد من أنفسنا شعورًا وإدراكًا في صور كثيرة مع حصول الاتفاق بيننا وبينكم علىٰ أنها ليست ماهيات ولا حقائق، بل هي نفي محض وعدمٌ صرفٌ.

**الصورة الأولى**: العلم بالممتنعات؛ وذلك لأنا نحكم بأن شريك الله ممتنع ونقيم الدلائل علىٰ ذلك، ولو أنا تصورنا شريك الإله وإلا لاستحال منا أن نحكم عله بالامتناع، لأن التصديق بدون التصور محال، ولأنا نقول: شريك الإله محال، والجمع بين الوجود والعدم محال، وحصول الجسم الواحد في آن واحد في مكانين محال، ونميز بين كل واحد من هذه التصديقات وبين الآخر، والشعور الذهني والامتياز العقلي حاصل في هذه الصور، مع حصول الاتفاق بين جميع العلماء علىٰ

أن هذه الممتنعات ليست ذوات ولا حقائق ولا ماهيات.

**الصورة الثانية**: العلم بالمركبات، كما إذا تصورنا بحرًا من زئبق، وجبلًا من زبرجد، فإن البحر والجبل عبارة عن جواهر موصوفة بالتركيب والتأليف، وموصوفة بألوان مختلفة وأشكال مخصوصة، وعندكم الثابت في العدم إنما هو ذوات الجواهر والأعراض، فإمَّا أن يكون الجوهر موصوفًا بالعرض فذلك غير ثابت في العدم البتة والجبل إنما يكون جبلًا لكون الجواهر موصوفة بالأعراض والتركيبات، فإذن المشعور الذهني حاصل في هذه الصورة مع أن الشعور به غير حاصل البتة، لا في العدم ولا في الوجود.

**الصورة الثالثة**: العلم بالنسب والإضافات، مثل علمنا بحصول هذا الجسم في هذا الحيز دون ذلك الحيز وطلوع الشمس غدًا من المشرق لا من المغرب، ولا معنى لطلوع الشمس من المشرق إلا حصول ذاتها في ذلك الحيز دون هذا الحيز، ولا شك ولا نزاع أن هذه النسب غير ثابتة في العدم لأن كون الشمس المعدوم حاصلة في المكان المعدوم محال في بداهة العقل وأنتم ساعدتم أيضًا علىٰ أنه لا حصول ولا تقرر لأمثال هذه النسب في العدم.

**الصورة الرابعة**: إنما نعلم امتياز العدم عن الوجود وامتياز النفي المحض والسلب الصرف عن الثبوت، ومسمى النفي والصرف والسلب المحض محكوم عليه بكونه متميزا عن الثبوت مع أنه يستحيل أن يكون لمسمى النفي المحض ثبوت؛ لأن المراد من النفي المحض ما هو مقابل لمسمى الثبوت ومنافٍ له، فلو كان له ثبوت بوجه ما لكان منافي الشيء ومناقضه نفس ذلك الشيء وهو محال، ولأن الخصم يساعد علىٰ أن مسمى العدم غير ثابت في العدم.

**الصورة الخامسة**: إنا نحكم علىٰ الماهية المعدومة بأنها غير موجودة، فقبل اتصاف تلك الماهية بالوجود نحن نتصور ماهية الوجود، ونميز في أذهاننا بين مسمى الوجود وبين مسمى الجوهر والسواد، ولذلك فإن الخصم يقول: مسمى الجوهر والسواد ثابت في العدم ومسمى الجوهر غير ثابت في العدم، فثبت أنا نتصور ماهية الوجود وحقيقته قبل صيرورة الماهية موصوفة بالوجود، فلو لزم من مجرد هذا التمييز الذهني والشعور العقلي كون الشعور به حاصلًا في العدم لزم كون ماهية الوجود مقررة في العدم وذلك محال لأن العدم نقيض الوجود، والنقيضان لا يجتمعان، ولأن الخصم أيضًا يساعد علىٰ أن ماهية الوجود غير متقررة في العدم،

**الصورة السادسة**: نحن نعقل الماهية المؤثرية وماهية المتأثرية، ونميز بين كل واحد منهما وبين الآخر، وبينهما غيرهما، مع أن الخصم يساعد علىٰ أن المعدوم لا يكون مؤثرًا ولا متأثراً، ولا يتقرر حال العدم بمسمى المؤثرية ومسمى المتأثرية، فالشعور الذهني والإدراك العقلي حاصل مع أن المشعور به غير حاصل، وكذا كون الشيء فوق غيره وتحت غيره ويمينًا وشمالاً، ويدخل فيس جميع النسب والإضافات.

وإذا عرفت هذا فنقول: تعني بكون المعدوم ملومًا هذا القدر من التميز الذهني الحاصل في هذه الصورة أم تعني به أمرًا وراء هذا القدر؟ فإن عنيت به الأول تعذر الاستدلال بكونه معلومًا علىٰ كونه شيئاً، لأن هذا القدر من المعلومية حاصل في هذه الصور، مع أنها ليست ماهيات ولا ذوات ولا حقائق بالاتفاق، وإن عنيت بكون المعدوم معلومًا أمرًا وراء هذا القدر فلا بد من تفسير كون المعدوم معلوماً، ثم إقامة الدلالة علىٰ كونه معلومًا بذلك التفسير فإنا من وراء النزاع في المقامين واعلم أنك متى أوردت هذا السؤال علىٰ هذا الوجه ضاق الكلام علىٰ الخصم جدًا.

**أما دليلهم الثاني**: علىٰ قولهم إن المعدوم متميز، وهو أن المقدور قبل دخوله في الوجود متميز عن غير المقدور، وذلك يقتضي وقوع الامتياز في المعدومات.

**فالجواب**: أن المقدور هو الذي يكون للقادر فيه تأثير إما بالتحقيق وإما بالإبطال، وعندكم هذه الماهيات ثابتة في العدم، ولا تأثير للقادر فيها البتة، وإنما تأثير القادر في إعطاء صفة الوجود لتلك الماهيات، فالمقدور إما الوجود وإما موصوفية الماهية بالوجود، وأيًا ما كان فهو غير ثابت حال العدم، فثبت أن الذي يمكن جعله مقدورًا استحال القول بكونه ثابتًا في العدم، والذي يمكن القول بكونه ثابتًا في العدم استحال القول بكونه مقدورًا للقادر، فقد سقطت هذه الشبهة.

**وأما دليلهم الثالث**: علىٰ قولهم: المعدومات يتميز بعضها عن البعض، وهو التمسك بكون بعض المعدومات مرادًا وبعضها مكروهًا.

**فجوابه**: أن الماهيات يمتنع عليها التبدل والتغير فيمتنع كونها متعلقة للإرادة والكراهة، بل متعلق الإرادة والكراهة صيرورتها موجودة، لكن صيرورتها موجودة لا يتقرر حال العدم، فعاد ما ذكرنا من أن الذي يمكن جعله متعلق الإرادة والكراهة لا يمكن القول بثبوته في العدم، والذي يمكن القول بثبوته في العدم لا يمكن جعله متعلق الإرادة والكراهة.

**وأما دليلهم الرابع**: علىٰ ذلك، وهو تميز المعدوم الممكن عن المعدوم الممتنع.

**فجوابه**: أن المعدومات الممتنعة أقسام كثيرة، مثل شريك الإله والجمع بين الضدين، وحصول الجسم الواحد في الآن الواحد في مكانين، وكل واحد من هذه الأقسام متميز عن الآخر في الذهن، ولم يلزم من ذلك كونها ثابتة في العدم، فكذلك ههنا.

**وأما الحجة الثانية**: التي عولوا عليها في أن المعدوم شيء، وهو قولهم إن الممكن هو الذي يمكن تقرر ماهيته تارة مع العدم وأخرى مع الوجود وذلك يقتضي جواز تقرر الماهية بدون الوجود.

**فجوابها**: أن الماهية إذا كانت واجبة التقرر حالتي العدم والوجود ممتنعة التغير في نفسها، امتنع جعل الإمكان صفة لها بل الإمكان يكون صفة للوجود، ثم إنا توافقنا علىٰ أن الوجود غير ثابت في العدم فعاد ما ذكرنا من أن الذي يمكن جعل الإمكان وصفًا له لا يعقل إثباته في العدم، وما يمكن إثباته في العدم لا يمكن جعل الإمكان وصفًا له.

**وأمال الحجة الثالثة** : وهي قولهم: الإمكان صفة موجودة حاصلة قبل الوجود فوجب تحقق الماهية قبل الوجود.

**فجوابها**: قد تقدم في مسألة حدوث العالم.

**وأما الحجة الرابعة**: وهي قولهم: لو كانت الماهية متجددة لكان وقوعها بالفاعل ممكناً، لكن وقوعها بالفاعل محال.

**فجوابها**: إن القادر كما يجعل الماهية موجودة فهو يجعل الماهية ماهية، والحجة التي تمسكتم بها في امتناع وقوع الماهية بالفاعل فهي بعينها تقتضي امتناع وقوع الوجود بالفاعل، فإنه لو وقع الوجود بالفاعل لزم عند تقدير عدم ذلك الفاعل أن يخرج الوجود عن كونه وجودًا. وهذا محال.

فإن التزموا أن الوجود لا يقع بالفاعل وزعموا أن الواقع بالفاعل هو موصوفية الماهية بالوجود أوردنا عليهم ذلك الكلام في نفس تلك الموصوفية، وذلك يقتضي أن لا يقع بالفاعل لا الماهية ولا الوجود ولا موصوفية الماهية بالوجود، وذلك يوجب أن لا يكون للمؤثر أثر البتة، وهو يوجب نفي الصانع، فثبت أن الحجة ساقطة.

**وأما الحجة الخامسة**: هي التمسك بقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ

ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣. ٢٤].

فهذا يقتضي إطلاق اسم الشيء على المعدوم، ولا يقتضي كون المعدوم ذاتًا وماهية وحقيقة، وأما قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٤] فإنه يقتضي وقوع الماهيات بالقادر، وذلك يفيد نفي كون الذوات والماهيات متحققة في الأزل.

والآية التي عول الخصم عليها لا تفيد إلا مجرد اللفظ، والآية التي عولنا عليها تفيد المعنى، فكان قولنا أولى.

## المسالة الثالثة

# في إثبات العلم بالصانع

وقبل الخوض في المقصود لابد من تقديم مقدمات:

### المقدمة الأولى: في الفرق بين الإمكان والحدوث:

الإمكان عبارة عن كون الشيء في نفسه بحيث لا يمتنع وجوده ولا عدمه، امتناعًا واجبًا ذاتياً، والحدوث عبارة عن كون الوجود مسبوقًا بالعدم، والفرق بين هذين الأمرين ظاهر.

### المقدمة الثانية:

زعم كثير من مشايخ علم الأصول أن علة الحاجة إلىٰ المؤثر هي الحدوث، ومنهم من زعم أن علة الحاجة هي مجموع الإمكان والحدوث، فيكون الحدوث علىٰ هذا القول شطر العلة، ومنهم من زعم أن الحاجة هي الإمكان بشرط الحدوث، فيكون الحدوث علىٰ هذا القول شرط العلة، وعندنا أن الحدوث غير معتبر في تحقق الحاجة، لا بأن يكون تمام العلة ولا بأن يكون شطر العلة، ولا بأن يكون شرط العلة.

والدليل عليه: أن الحدوث عبارة عن كون الشيء مسبوقًا بالعدم صفة للوجود الذي هو متأخر عن تأثير القادر فيه والذي هو متأخر عن احتياجه إلىٰ القادر الذي هو متأخر عن علة تلك الحاجة، وعن جزء تلك العلة، وعن شرط تلك العلة، فلو جعلنا الحدوث علة للحاجة أو جزءلً من هذه العلة أو شرطًا لهذه العلة لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب، وهو محال.

### المقدمة الثالثة:

زعم الجمهور من الفلاسفة والمعتزلة أن تأثير المؤثر إنما يكون في وجود الأثر لا في ماهيته، وهذا القول عندنا باطل؛ لأن الوجود له ماهية، فلو امتنع أن يكون

للقادر تأثير في الماهية لامتنع أن يكون له تأثير في الوجود.

فإن قيل: تأثير القادر في كون الماهية موصوفة بالوجود.

**قلنا**: موصوفية الماهية بالوجود يمتنع أن يكون أمرًا ثابتاً، ويدل عليه وجوه.

**أحدها**: أن اتصاف الماهية بالوجود لو كان أمرًا ثابتًا مغايرًا للماهية، والوجود لما كان جوهرًا مستقلًا بنفسه، قائمًا بذاته، بل كان صفة من صفات الماهية، وحينئذ يكون اتصاف تلك الماهية بتلك الصفة زائدًا علىٰ الماهية، وعلىٰ تلك الصفة، ويلزم منه التسلسل.

**وثانيها**: وهو أن تلك الموصوفية تكون مساوية في الوجود لسائر الموجودات ومخالفة لها في الماهية، فيلزم أن يكون لاتصاف الماهية بالوجود ماهية ووجود آخر، فيكون اتصاف ماهيتها بوجودها زائدًا عليه، ويعود الكلام الأول فيه، ويلزم التسلسل، وحينئذ لا يكون الموجود الواحد موجودًا واحدًا ،بل يكون موجودات غير متناهية، وذلك محال.

**وثالثها**: وهو أن موصوفية الماهية بالوجود بتقدير أن يكون أمرًا مغايرًا للماهية والوجود، فلا بد أن يكون له ماهية فإذا امتنع أن يكون للقادر في الماهيات، امتنع أن يكون له تأثير في هذه الموصوفية، وعلىٰ هذا التقدير لا يكون للمؤثر أثر، لا في الماهية ولا في الوجود، ولا في موصوفية الماهية بالوجود، وهذا نفي للتأثير والمؤثر بالكلية، وهو باطل قطعاً، بل القول الصحيح ان المؤثر كما يؤثر في جعل الماهية موجودة فكذلك يؤثر في جعل الماهية ماهية.

**المقدمة الرابعة:**

أن الطريق إلىٰ إثبات الصانع تعالىٰ ليس إلا احتياج أجسام هذه الموجودات المحسوسة إلىٰ موجود آخر غير محسوس، ومنشأ تلك الحاجة علىٰ قول بعضهم هو الإمكان، وعلىٰ قول آخرين هو الحدوث، وعلىٰ قول ثالث هو مجموع الإمكان والحدوث، ثم هذه الأمور الثلاثة إما أن تعتبر في الذوات أو في الصفات أو في مجموعها، أو بالعكس، فالمجموع طرق ستة:

## الطريق الأول: الاستدلال علىٰ وجود واجب الوجود بإمكان الذوات

فنقول: لا شك أن الحقائق والماهيات موجودة، وكل موجود فإما أن تكون حقيقة قابلة للعدم أو لا تكون كذلك، فإن لم تقبل حقيقة العدم لما هي هي، كان

ذلك الموجود هو واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب، فإذا كانت حقيقة قابلة للعدم فنقول، كل موجود تكون حقيقته قابلة للعدم، فإنه تكون نسبة حقيقته إلىٰ الوجود والعدم علىٰ السوية، وكل ما كان كذلك لم يكن وجوده راجحًا علىٰ عدمه إلا لمرجح، وذلك المرجح لا بد وأن يكون موجوداً، ثم ذلك المرجح إن كان ممكنًا عاد الكلام فيه، ويلزم إما الدور وإما التسلسل، وهما محالان، فلا بد من الانتهاء إلىٰ واجب الوجود لذاته.

وهذا البرهان مبني علىٰ هذه المقدمات:

## المقدمة الأولى: قولنا: كل موجود يقبل العدم فإن الوجود والعدم بالنسبة إلىٰ ماهيته علىٰ السوية

ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن تكون ماهية قابلة للعدم والوجود إلا أن الوجود أولى بتلك الماهية من العدم، فلكونه قابلًا للعدم يكون من الممكنات، ويكون الوجود أولى به من العدم، ويستغني عن المرجح والمؤثر ؟

ونقول في جواب هذا السؤال: إنه متى كان الوجود أولى به من العدم كان واجب الوجود لذاته، والذي يدل عليه هو أن تلك الماهية مع تلك الأولوية إن لم يصح العدم عليها كان واجبًا لا ممكناً، وإن صح العدم عليها كان ممكنا، لا يلزم من فرض تحققه محال.

فلنفرض الماهية مع تلك الأولوية تارة موجودة وأخرى معدومة، ونسبة تلك الأولوية إلىٰ الوقتين علىٰ السوية، فاختصاص أحد الوقتين بالوجود دون الثاني، إما أن يتوقف علىٰ انضمام قيد إليه لأجله اختص ذلك الوقت بالوجود، وإما أن لايكون كذلك، فلو كان الأول لم تكن تلك الأولوية كافية في حصول الوجود، بل لا بد معها من هذا القيد الزائد، لكنا قد فرضنا أن تلك الأولوية كافية في وقوع الوجود، هذا خلف.

وأيضًا: فإنا نقول: تلك الأولوية مع هذه الضميمة إن لم تقتض الوجوب عاد التقسيم الأول فيه، وإن أفاد الوجوب فحينئذ يصح قولنا: إنه مت حصل الرجحان حصل الوجوب.

## المقدمة الثانية: قولنا: الممكن المتساوي لا يترجح أحد طرفيه علىٰ الآخر إلا لمرجح

وللعلماء في تقرير هذه المقدمة قولان:

**أحدهما**: أنها مقدمة أولية بدهية، وذلك لأنه لما كانت نسبة الوجود ونسبة العدم إلىٰ تلك الماهية علىٰ السوية قضى صريح العقل بأنه يمتنع رجحان نأحدهما علىٰ الآخر لا لأجل انضياف أمر من الأمور إلىٰ الطرف الراجح، ولذلك فإن كل عاقل إذا أحس بحدوث شيء في وقت معين طلب لحدوثه علة، وسبباً، وذلك يدل علىٰ أن افتقار رجحان الجائز إلىٰ المرجح أمر مقرر في بدائه العقول.

**القول الثاني**: أن هذه المقدمة برهانية، وأحسن ما قيل في هذا المقام أن الاستواء والرجحان متناقضان متنافيان، ولما ثبت أن ماهية الممكن مقتضية للاستواء، فلو حصل الرجحان أيضًا لاجتمع النقيضان، وهو محال.

وعندي أن هذه الحجة ضعيفة، لأن التناقض إنما يلزم لو كانت الماهية مقتضية للاستواء أو مقتضية للرجحان أيضاً، أما من يقول: الماهية مقتضية للاستواء وأم الرجحان فإنه حصل لا لعلة البتة، لا لذلته ولا لغيره، لم يلزم التناقض علىٰ هذا القول، والأقوى أن يقال: الممكن هو الذي يكون العدم والوجود بالنسبة إليه علىٰ التساوي والشيء الذي يكون كذلك امتنع أن يدخل في الوجود إلا أن يصير وجوده راجحًا علىٰ عدمه، وذلك الرجحان يجب أن يكون صفة الشيء آخر سابق علىٰ وجوده، فيمتنع أن يكون محل ذلك الرجحان هو وجوده؛ لأن ذلك الرجحان لو كان صفة لوجوده لكان متأخرًا عن وجوده، لكنا قد بينا أنه متقدم علىٰ وجوده، فيحصل الدور، وهو محال، فإذن ذلك الرجحان يجب أن يكون صفة لشيء آخر يلزم من وجوده، وذلك هو المؤثر، فثبت أن كل ممكن فهو مفتقر إلىٰ المؤثر.

ويمكن تقرير هذه المقدمة بناء علىٰ قول الفلاسفة من وجه آخر: وذلك أنهم قالوا: الزمان يمتنع أن يكون له مبدأ ومنتهى، لأنا لو فرضنا للزمان أولًا لكان عدمه سابقاً علىٰ وجوده بالزمان، والسبق بالزمان لا يحصل إلا مع وجود الزمان فيلزم أن يقال: الزمان كان موجودًا قبل أن كان موجوداً، وذلك محال.

وهكذا لو فرضنا للزمان منتهى لكان عدمه حاصلًا بعد وجوده، بعدية بالزمان، والبعدية بالزمان لا تحصل إلا مع وجود الزمان، فيلزم أن يقال: الزمان موجود بعد أن لم يكن موجوداً، وذلك محال، فثبت أن عدم الزمان محال.

وإذا ثبت هذا قالوا: الزمان إما أن يكون واجبًا لذاته وإما أن يكون ممكنًا لذاته، والأول باطل؛ لأنه مركب من آنات متوالية منقضية، وكل ما كان كذلك لم يكن واجبًا لذاته، فهو إذن ممكن لذاته، والممكن إما أن يقع لغيره أو لذاته، أو لا لغيره ولا لذاته،

فإن كان لغيره ثبت افتقاره إلىٰ المؤثر، وإن كان لذاته وجب أن يكون منقضياً، بل يكون باقيًا مستمرًا، وهو محال، وإن كان لا لذاته ولا لغيره كان حدوثه اتفاقياً، وكل ما كان اتفاقيًا لم يمتنع في العقل أن لا يوجد، ولكنا قد بينا أن العدم علىٰ الزمان محال، ولما بطل القسمان ثبت القسم الأول وهو أنه ممكن لذاته، إلا أنه واجب الوجود لسببه ومؤثره، فلأجل وجوبه لوجوب سببه يمتنع العدم عليه.

وعند هذا يظهر أن دلالة وجود الزمان علىٰ وجود واجب الوجود، أظهر من دلالة جميع الممكنات، ولعله هو المراد من قوله ﷺ: «**لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر**» هذا ما يمكن تقريره بناء علىٰ أصول القوم.

فإن قيل: القول بافتقار الممكن إلىٰ المؤثر عليه أسئلة:

**السؤال الأول**: افتقار الممكن إلىٰ المؤثر إما أن يكون حال وجوده أو حال عدمه، والقسمان باطلان فبطل القول بالافتقار، أما الحصر فظاهر، وأما أنه يمتنع أن يكون الافتقار حال الوجود فلأنه يلزم إيجا الموجود، وهو محال، وأما أنه يمتنع أن يكون الافتقار حال العدم، وذلك لأن المؤثر ما يكون له أثر، والعدم نفي محض، فالقول بإثبات التأثير حال كون الأثر عدمًا محضًا محال.

وأيضًا: فلأنه ما دام يكون باقيًا علىٰ العدم كان باقيا علىٰ عدمه الأصلي، والعدم الأصلي يمتنع استناده إلىٰ مؤثر الوجود والإيجاد، فإذن ما دام يكون باقيًا علىٰ العدم، امتنع استناده إلىٰ المؤثر، وإذا ثبت فساد القسمين ثبت أن القول بالتأثير محال.

**السؤال الثاني**: لو فرضنا أن مؤثرًا يؤثر في أثر لكان إما أن يؤثر في ماهية ذلك الأثر أو في وجوده، أو في اتصاف ماهيته بوجوده، والكل باطل، فكان القول بالتأثير باطلًا، أما بيان الحصر فلأنه لو لم تكن الماهية ولا الوجود ولا اتصاف الماهية بالوجود مستندًا إلىٰ المؤثر لكان ذلك الذي يفرض أثرًا لذلك المؤثر غنيًا عن ذلك المؤثر في ماهيته وفي وجوده وفي اتصاف ماهيته بوجوده، وحينئذٍ يكون ذلك الأثر غنيًا عن ذلك المؤثر مطلقاً، فلا يكون أثرًا له، هذا خلف.

وأما بيان فساد الأقسام فهو أن نقول: إنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون تأثير المؤثر في ماهية الأثر، وذلك لأنه لو كان كون السواد سوادًا بالفاعل مثلًا لكان عند فرض عدم ذلك الفاعل يلزم خروج السواد عن كونه سواداً؛ لأن ما بالغير لا يبقى عند فرض عدم ذلك الغير، لكن خروج السواد عن كونه سوادًا محال، فوجب أن لا

يكون كون السواد سوادًا واقعًا بالفعل، وأما أنه لا يجوز أن يكون تأثير المؤثر في الوجود لأن عند تقدير عدم المؤثر يلزم أن يخرج الوجود عن كونه وجوداً، وذلك أيضًا محالا قررناه في الماهية.

وأما أنه لا يجوز أن يكون تأثير المؤثر في اتصاف الماهية بالوجود فذلك لوجهين:

**الأول**: أن اتصاف الماهية بالوجود ليس أمرًا زائدًا علىٰ الماهية، وعلىٰ الوجود، إذ لو كان زائدًا لكانت له ماهية وله وجود، وكان اتصاف تلك الماهية بذلك الوجود زائدًا عليه، ولزم التسلسل.

**الثاني**: أن بتقدير أن تكون الموصوفية أمرًا زائدًا علىٰ الماهية وعلىٰ الوجود حصلت لها ماهية ووجود، فحينئذٍ يعود التقسيم المذكور، وهو أن المؤثر إما أن يؤثر في ماهيته أو في وجوده أو في موصوفية ماهيته بوجوده، والكل محال، فثبت أن المؤثر لو أثر لكان إما أن يؤثر في الماهية أو في الوجود أو في موصوفية الماهية بالوجود، والكل محال، فكان القول بالتأثير محالًا.

**السؤال الثالث**: لو أثر شيء في شيء لكان تأثير المؤثر في الأثر إما أن يكون عين ذات المؤثر أو ذات الأثر أو يكون أمرًا ثالثًا مغايرًا لهما، والقسمان باطلان، فكان القول بالتأثير باطلًا.

وإنما قلنا: إن كونه مؤثرًا يمتنع أن يكون عين ذات المؤثر، وذات الأثر بوجوه:

**الأول**: أنه يمكننا أن نعقل ذات المؤثر وذات الأثر، مع الشك في كون ذلك المؤثر مؤثرًا في هذا الأثر: مثلًا: نعقل الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته، ونعقل هذا العالم، ثم نشك في أن المؤثر في وجود هذا العالم هو ذلك الواجب أم واجب آخر أو شيء من معلولات واجب الوجود؟ والمعلوم غير ما هو غير معلوم فهذه المؤثرية التي هي غير معلومة مغايرة لذات المؤثر، ولذات الأثر، الذي هو معلوم.

**الثاني**: إن تأثير المؤثر في الأثر نسبة بين ذات الأثر وذات المؤثر، والنسبة بين شيئين متأخرة عن تينك الذاتين، والمتأخر عن الشيء مغاير لذلك الشيء.

**الثالث**: وهو أنا نصف ذات المؤثر بكونه مؤثرًا في ذلك الأثر، والموصوف مغاير للصفة.

**الرابع**: وهو أنا نعلل الأثر بذات المؤثر، بل بكونه مؤثراً، فإنا نقول: إنما وجد هذا الأثر لأن الباري تعالىٰ أوجده وأبدعه وخلقه، ولا نقول: إنما وجد هذا الأثر لأن الباري تعالىٰ موجود وواجب الوجود، وصدق النفي والإثبات يوجب التغاير.

فبطل بهذه الوجوه أنم يقال: كون المؤثر مؤثرًا في الشيء عبارة عن ذات المؤثر، وذات الأثر، وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن تكون المؤثرية زائدة علىٰ ذات المؤثر، وذات الأثر، وذلك لأن علىٰ هذا التقدير إما أن تكون المؤثرية أمرًا عدميًا أو ثبوتيًا لا جائز أن تكون عدمياً؛ لأن المؤثرية نقيض اللامؤثرية، واللامؤثرية عدم محض ونفي صرف، وذلك معلوم بالضرورة، وعدم العدم ثبوت، فكانت المؤثرية صفة ثبوتية.

ثم نقول: هذه المؤثرية التي هي معلوم ثبوتي، وهي مغايرة لذات الأثر وذات المؤثر، إما أن تكون جوهرًا قائمًا بنفسه، أو عرضًا مفتقرًا إلىٰ موصوف، والأول محال لوجهين:

**الأول**: وهو أن مؤثرية الشيء نعت للشيء وصفة له، ولا يمكن تعقلها إلا صفة للشيء ونعتًا له، فيمتنع أن تكون جوهرًا قائمًا بالنفس.

**والثاني**: أن بتقدير أن تكون جوهرًا قائمًا بالنفس، فهذا الجوهر إما أن يكون بينه وبين الأثر نسبة وإضافة، أو لا يكون، فإن كان الأول كان الكلام في تلك النسبة كما في الأول فيلزم التسلسل، وإن كان الثاني فلم يكن بينه وبين الأثر نسبة و إضافة، ولم يكن بينهما تعلق أصلاً، وكان أجنبيًا بالكلية عن ذلك الأثر، ولما بطل هذا القسم تعين أن المؤثرية بتقدير الثبوت وجب أن تكون صفة لذات المؤثر مفتقرة إلىٰ تلك الذات، وكل ما كان مفتقرًا إلىٰ غيره كان ممكنًا لذاته مفتقرًا في وجوده إلىٰ مؤثر، فيلزم افتقار تلك المؤثرية في وجودها إلىٰ موجد آخر وحينئذٍ يعود الكلام في تأثير المؤثر في وجود تلك المؤثرية، ويلزم التسلسل وهو محال.

فثبت بما ذكرنا أنه لو فرض مؤثر يؤثر في أثر لكان تأثيره في ذلك الأثر إما أن يكون نفس المؤثر والأثر، وإما أن يكون مغايرًا لهما، والقسمان باطلان، فكان القول بالتأثير باطلًا.

**السؤال الرابع**: إن جواز الوجود متعلق بالطرفين أعني الوجود والعدم فلو كان جواز الوجود يقتضي احتياج الوجود إلىٰ المؤثر لكان جواز العدم يقتضي احتياج

العدم إلىٰ المؤثر، لكن احتياج العدم إلىٰ المؤثر محال؛ لأن العدم نفي محض وسلب صرف، فجعله أثرًا أو مؤثرًا محال؛ ولأن العد مستمر من الأزل إلىٰ الأبد، والباقي لا يمكن إسناد حال بقائه إلىٰ المؤثر.

فثبت أنه لو كان جواز الوجود يحوج الوجود إلىٰ المؤثر لكان جواز العدم يحوج العدم إلىٰ المؤثر، فثبت أن احتياج العدم إلىٰ المؤثر محال، فيلزم أن يكون احتياج الوجود أيضًا إلىٰ المؤثر محالًا.

**السؤال الخامس**: لو كان الجواز علة للحاجة إلىٰ المؤثر لكان الشيء حال بقائه مفتقرًا إلىٰ المؤثر، وهذا محال، فالقول بأن الجواز علة للحاجة إلىٰ المؤثر محال، بيان الملازمة هو أن الإمكان من لوازم الماهيات الممكنة، ولازم الشيء حاصل في جميع زمان وجوده، وكان الإمكان حاصلًا حال بقاء الممكنات، فلو كان الإمكان علة للحاجة إلىٰ المؤثر لزم افتقار الباقي حال بقائه إلىٰ المؤثر، وإنما قلنا: إن هذا محال لأن هذا يقتضي تحصيل الحاصل وهو محال.

**لا يقال**: لم لا يجوز أن يكون تأثير المؤثر حال بقاء الأثر في بقائه، وبقاؤه زائد علىٰ ذاته؟

**لأنا نقول**: بقاؤه لما كان زائدًا علىٰ ذاته لم يكن التأثير في بقائه تأثيرًا في ذاته، لكنا بينا أن ذاته من حيث هي هي ممكنة في الزمان الثاني، فلو كان الإمكان علة للحاجة إلىٰ المؤثر لكانت ذاته من حيث هي هي محتاجة في الزمان اللثاني إلىٰ المؤثر، وذلك محال؛ لأنه يقتضي تحصيل الحاصل، وتكوين الكائن وهو غير معقول، فوجب القطع بأن الإمكان ليس علة للحاجة إلىٰ المؤثر.

**لا يقال**: لم لا يجوز أن يقال: الإمكان علة للحاجة إلىٰ المؤثر بشرط الحدوث، وهذا الشرط غير حاصل حال البقاء، فلم يلزم تحقق الاحتياج حال البقاء؟

**لأنا نقول**: إنا بينا في ما تقدم أن الحدوث لا يمكن أن يكون علة للحاجة ولا جزءًا لهذه العلة ولا شرطًا لها فسقط قولكم.

**السؤال السادس**: لا شك أنا نشاهد حدوث صور وأعراض في هذا العالم، فلو كان الحدوث والإمكان علة للحاجة إلىٰ المؤثر فيها فالمؤثر فيها إما أن يكون قديمًا أو حادثًا، والقسمان باطلان فبطل القول بالمؤثر، وإنما قلنا إنه لا يجوز أن يكون المؤثر فيها قديمًا ؛ لأن تأثير ذلك المؤثر القديم فيها إما أن يكون موقوفًا علىٰ شرط حادث أو لا يكون كذلك، فإن كان الأول عاد التقسيم الأول فيه، فيلزم أن

يكون حدوث ذلك الشرط الحادث لأجل حدوث شرط آخر، ولزم التسلسل، وإن كان الثاني لزم اختصاص حدوث هذا الحادث بهذا الوقت دون ما قبله لا لأمر أصلًا البتة، فكان هذا قولًا بوقوع الجائز، لا عن سبب ولا عن مرجح، وهذا يبطل القول بافتقار الجائز إلىٰ المرجح.

**وإنما قلنا**: إنه لا يجوز أن يكون المؤثر في حدوث هذه الحوادث في هذا الوقت أمرًا حادثًا لأن الكلام يعود فيه، ويلزم التسلسل، وحصول أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة، وذلك يبطل القول بإثبات واجب الجود.

**السؤال السابع**: وهو أن نقول: جملة ما حدث في هذا الوقت إما أن يكون له مؤثر أو لا يكون، فإن لم يكن له مؤثر فقد حدث الحادث لا عن مؤثر، وذلك يبطل القول بافتقار الممكن والمحدث إلىٰ المؤثر، وأما إن كان لها مؤثر فالمؤثر فيها إما إن يكون حادثًا أو قديمًا، ويمتنع أن يكون حادثًا لأن المؤثر في الشيء مغاير للأثر، فلو كان المؤثر في جملة الحوادث حادثاً لكان ذلك الحادث مغايرًا لجملة الحوادث، وذلك محال؛ لأن كل ما كان حادثًا كان داخلًا في جملة الحوادث وفي مجموعها.

ويمتنع أن يكون المؤثر فيها قديمًا لأن ذلك القديم قبل إيجاده هذه الحوادث لم يكن موجدًا لها، ولا مخرجًا لها من العدم إلىٰ الوجود، والآن صار موجدًا لها ومخرجًا لها من العدم إلىٰ الوجود، فتكون موجدية الموجد لها حكمًا متجدداً، وحينئذ يعود ما ذكرنا من تعليل جملة الحوادث لشيء حادث، وذلك محال علىٰ ما بيناه.

وأيضًا فلو افتقر الحادث إلىٰ المؤثر لافتقرت هذه الموجدية الحادثة إلىٰ المؤثر، فيلزم إما الدور وإما التسلسل، وهما محالان، وبتقدير القول بهما يبطل الطريق إلىٰ إثبات الصانع، وإذا كان كذلك وجب أن تكون تلك الموجدية المتجددة غنية عن المؤثر، وذلك يوجب القطع باستغناء الممكن المحدث عن المؤثر.

**والجواب عن السؤال الأول**: لم لا يجوز أن يقال: تأثير المؤثر في الوجود يحصل مع الوجود لا قبله ولا بعده ؟ وقول السائل: " هذا يقتضي إيجاد الموجود وهو محال ".

**فجوابه**: أن إيجاد موجود كان موجودًا قبل ذلك الإيجاد محال، وإنما إيجاد موجود ما كان موجودًا قبل ذلك الإيجاد وإنما حصل حال ذلك الإيجاد فلم قلتم بأنه محال ؟

**والجواب عن السؤال الثاني**: أنه لو وقعت الشكوك والشبهات في تأثير شيء في شيء لامتنع تجدد شيء وحدوثه، لكنه لا شك ولا شبهة في تجدد الحوادث والصور والأعراض، وما ذكرتموه من التقسيم ههنا بعينه، وذلك لأنه لو تجدد أمر أو حدث أمر لكان المتجدد إما الماهية أو الوجود أو موصوفية الماهية بالوجود، والكل محال، فوجب أن لا يحصل التجدد أصلًا.

وإنما قلنا إنه يمتنع تجدد الماهية لأنه يلزم أن يقال: السواد ما كان سوادًا ثم انقلب سواداً، وذلك يقتضي انقلاب الماهية والحقيقة، وذلك محال.

وإنما قلنا: إنه يمتنع تجدد الوجود لأنه يقتضي أن يقال: الوجود ما كان وجودًا ثم انقلب وجودًا، وذلك يقتضي انقلاب الماهية.

وإنما قلنا: إنه يمتنع تجدد موصوفية الماهية بالوجود لأن هذه الموصوفية إن لم تكن أمرًا زائدًا علىٰ الماهية وعلىٰ الوجود امتنع القول بأنها هي المتجددة، وإن كان أمرًا زائدًا فالمتجدد إما ماهيتها أو وجودها، ويعود التقسيم المذكور.

فثبت أن ما ذكرتم من التقسيم يمنع من القول بالتجدد والحدوث، ولما كان ذلك مشاهدًا محسوسًا علمنا أن ما ذكرتم من التقسيم باطل.

**والجواب عن السؤال الثالث**: أن ذلك التقسيم أيضًا قائم فيما عرف فساده بالضرورة، وذلك لأنه يقال: لو حصل شيء في هذه الساعة لكان حصوله في هذه الساعة إما أن يكون حصوله نفس ذاته أو زائدًا علىٰ ذاته، والقسمان باطلان، فبطل القول بحصوله في هذه الساعة، وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون حصول هذه السماء وحصول هذه الأرض في هذه الساعة نفس ذات السماء ونفس ذات الأرض لوجوه.

**أحدها**: أنه يمكننا أن نعقل ذات السماء وذات الأرض مع الشك مع حصولهما في هذه الساعة.

**والثاني**: أن حصولهما في هذه الساعة نسبة لتينك الذاتين إلىٰ هذه الساعة، والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما.

**والثالث**: أن ذات السماء والأرض لو كانتا نفس حصولهما في هذه الساعة ففي الساعة الثانية لم يبق حصولهما في الساعة الأولى، فوجب أن لا تبقى ذاتهما في الساعة الثانية، فإن التزموا ذلك وقالوا: الأجسام تحدث حالًا بعد حال ألزمناهم في واجب الوجود، وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون حصول السماء والأرض في هذه الساعة زائدًا علىٰ الذات لأن ذلك الزائد يكون حاصلًا لا محالة في هذه الساعة،

فيكون حصول ذلك الزائد في هذه الساعة زائدًا عليه، ويلزم التسلسل وهو محال.

فثبت أن ما ذكروه من التقسيم حاصل في هذا المقام الذي عرف بطلانه بالضرورة، فوجب الجزم ببطلان هذا التقسيم.

**والجواب عن السؤال الرابع**: أنه لا نزاع في أن الإمكان متعلق بطرفي الوجود والعدم، إلا أن رجحان الوجود يكون لوجود ما يؤثر في الوجود، ورجحان العدم يكون لعدم ما يؤثر في الوجود، وهذا هو الكلام المشهور من أن علة العدم هي عدم العلة.

**والجواب عن السؤال الخامس**: أن عندنا الذات الممكنة حال البقاء تفتقر إلىٰ المبقي لا بمعنى أن المبقي يعطيه حال البقاء وجودًا آخر بل بمعنى أنه يدوم ذلك الوجود لدوام ذلك المؤثر الأول، فلم قلتم بأن ذلك محال؟

**والجواب عن السؤال السادس**: هو أن الإشكال إنما يعظم إذا قلنا: المؤثر في حدوث الحوادث هو العلة الموجبة بالذات، أما إذا قلنا: إنه فاعل مختار اندفع الإشكال لا محالة.

**والجواب عن السؤال السابع** أن تأثير الشيء في الشيء نسبة مخصوصة بينهما، وقد بينا أن هذه النسبة لا وجود لها في الأعيان، فلم يلزم وقوع التغير في المؤثر.

فهذا هو الكلام في هذه المقدمة مع أنه ليس لأحد من المتقدمين ولا من المتأخرين خوض فيها بالتقرير والإشكال وبالله التوفيق.

## المقدمة الثالثة: من مقدمات برهان إثبات واجب الوجود

## نفي الدور

**والدور**: هو أن يحصل موجودان ممكنان ويكون كل واحد منهما علة لوجود الآخر.

ومن الناس من احتج علىٰ فساد ذلك بأن قال: المؤثر متقدم علىٰ الأثر بالذات، فلذا كان كل واحد منهما مؤثرًا في الآخر لكان كل واحد منهما متقدمًا بالذات علىٰ الآخر، فكان كل واحد منهما متقدما علىٰ المتقدم علىٰ نفسه، والمتقدم علىٰ المتقدم علىٰ الشيء متقدم علىٰ ذلك الشيء، فيلزم كون كل واحد منهما متقدما علىٰ نفسه بمرتبتين، وذلك محال؛ لأنه من حيث إنه متقدم يقتضي أن يكون موجودًا

قبل، ومن حيث إنه متأخر يقتضي أن لا يكون موجودًا قبل، وهذا يقتضي أن يكون موجودًا قبل، وأن لا يكون موجودًا قبل، فيلزم اجتماع العدم والوجود في الشيء الواحد من الوجه الواحد، وهو محال.

واعلم أن هذه الحجة مبنية علىٰ مقدمة مشكلة، وهي إثبات التقدم الذاتي، فنقول: ليس المراد من هذا التقدم بالزمان؛ لأنا قد بينا في أول هذا الكتاب أن تقدم المؤثر علىٰ الأثر لا يجب أن يكون بالزمان؛ لأن حركة الإصبع علة لحركة الخاتم مع أن هاتين الحركتين يحصلان معاً، ولا تقدم لأحدهما علىٰ الأخر بالزمان البتة.

وإذا بطل القول بأن المؤثر يجب تقدمه علىٰ الأثر بالزمان فنقول: إن عنيت بقولك: المؤثر متقدم علىٰ الأثر بالذات كون المؤثر مؤثرًا في الأثر رجع حاصل هذا التقدم إلىٰ التأثير، فقولك: لو كان كل واحد منهما مؤثرًا في الأخر لكان كل واحد منهما متقدما علىٰ الآخر مقدمة باطلة؛ لأن تاليها عين مقدمتها من غير فرق، وليس فيها إلا تبديل عبارة بعبارة، فإن كان القول بكون كل واحد منهما مؤثرًا في الآخر معلوم البطلان بالضرورة لم يكن في ذكر هذا الكلام فائدة، ولا إليه حاجة، وإن لم يكن معلوم البطلان بالضرورة لم يكن تغير العبارة مفيدا البتة.

وأما إن كان المراد من قوله: المؤثر متقدم بالذات علىٰ الأثر أمرًا آخر مغايرًا للقدم بالزمان ومغايرًا لنفس هذا التأثير فذلك التقدم لا بد من إفادة تصوره، ثم من إقامة الدليل علىٰ ثبوته، فإن كل واحد من المقامين مما غفلوا عن تلخيصه وتحصيله إلىٰ الآن.

**والأولى في إبطال الدور أن يقال:** المعلول مفتقر إلىٰ العلة، فلو كان كل واحد منهما معلولًا للآخر لكان كل واحد منهما مفتقرًا إلىٰ الآخر، فكان كل واحد منهما مفتقرًا إلىٰ المفتقر إلىٰ نفسه، فيلزم كون كل واحد منهما مفتقرًا إلىٰ نفسه، وذلك محال، لأن الافتقار إلىٰ الشيء إضافة بين المفتقر والمفتقر إليه، والإضافة لا تعقل إلا بين الشيئين.

**فإن قال قائل:** الإضافيان كل واحد منهما علة لوجود الآخر، وذلك لأنه يلزم من فرض وجود أيهما كان وجود الآخر قطعاً، ومن فرض عدم أيهما كان عدم الآخر قطعاً، فوجب كون كل واحد منهما علة لوجود الآخر.

**فالجواب:** إن قلنا: إن الإضافات لا وجود لها في الأعيان فقد زال السؤال، وإن قلنا: إن لها وجودًا في الأعيان قلنا: الملازمة بينهما معللة بوحدة السبب.

**المقدمة الرابعة من مقدمات برهان إثبات العلم بواجب الوجود: إبطال التسلسل**: واعلم أنا قبل الخوض في تقرير هذا المطلوب نفتقر إلىٰ تقديم مقدمة وهي أن العلة المؤثرة لا بد وأن تكون موجودة حال وجود المعلول، والدليل عليه أنه لو لم يكن كذلك لكان عند حصول المعلول تكون العلة غير موجودة فيلزم حصول المعلول حال عدم العلة، فحينئذ يكون حصول ذلك المعلول يكون العلة غير موجودة، فيلزم حصول المعلول حال عدم العلة، فحينئذ يكون حصول ذلك المعلول لا لأجل وجود تلك العلة، وقد فرضنا الأمر كذلك هذا خلف.

**لا يقال**: لم لا يجوز أن يقال: العلة في حال وجودها توجب وجود المعلول بعد انقضاء العلة، وعلىٰ هذا التقدير يكون وجود المعلول معللًا بتلك العلة التي كانت موجودة قبل ذلك؟

**لأنا نقول**: القول بأن هذه العلة أوجبت في هذه الساعة حصول المعلول غدا: قول باطل، وذلك لأن هذه العلة لما صدق عليها في هذه الساعة أنها أوجبت ذلك المعلول فإيجاب ذلك المعلول إما أن يكون عبارة عن حدوث ذلك المعلول أو عن شيء آخر يترتب عليه حدوث ذلك المعلول، فإن كان الأول لزم حدوث ذلك المعلول في هذه الساعة لا بعده، وذلك لأنه لما صدق علىٰ تلك العلة أوجبت في هذه الساعة ذلك المعلول، وهذا الإيجاب عبارة عن حدوث ذلك المعلول، ولما وجد ذلك الإيجاب في هذه الساعة لزم حصول ذلك المعلول في هذه الساعة، فالقول بأن ذلك المعلول يحصل لا في هذه الساعة بل في الساعة الثانية قول يناقض الكلام الأول.

وأما إن قلنا بأن إيجاب العلة لذلك المعلول عبارة عن أمر مغاير لذلك المعلول، ويترتب عليه ذلك المعلول، فهذا باطل؛ لأن ذلك المغاير لابد وأن يصدق عليه أنه يوجب في الساعة ذلك المعلول في هذه الساعة الثانية، فيكون إيجابه لذلك المعلول زائدًا علىٰ ذاته، ويلزم التسلسل في الإيجابات، وكل ذلك محال، فثبت بما ذكرنا أن المؤثر التام لا بد وأن يوجد الأثر معه.

**إذا عرفت هذه المقدمة فنقول**: البرهان علىٰ إبطال التسلسل من ثلاثة أوجه:

**البرهان الأول**: لو تسلسلت الأسباب والمسببات إلىٰ غير نهاية لكانت بأسرها موجودة في الحال، بناء علىٰ المقدمة التي قررناها من أن العلة والمعلول يوجدان معاً، وإذا كان كذلك فنقول: مجموع تلك الأسباب والمسببات إما أن يكون واجبًا لذاته أو ممكنًا لذاته والأول باطل لأن كل مجموع فهو مفتقر إلىٰ كل واحد من

آحاده، وكل واحد من آحاد هذا المجموع ممكن لذاته، والمفتقر إلىٰ الممكن لذاته أولى بأن يكون ممكنًا لذاته، فهذا المجموع ممكن لذاته، وكل واحد من آحاده ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته، فله مؤثر مغاير له، فهذا المجموع مفتقر بحسب مجموعيته، وبحسب كل واحد من آحاد مجموعيته إلىٰ مؤثر مغاير له، وكل ما كان مغايرًا لمجموع الممكنات ولكل واحد من آحاد مجموع الممكنات لم يكن ممكنًا لذاته، وكل موجود لا يكون ممكنًا لذاته كان واجبًا لذاته، فثبت بهذا البرهان وجوب انتهاء جميع الممكنات إلىٰ موجود واجب لذاته. وهو المطلوب.

**البرهان الثاني**: لما ثبت أن ذلك المجموع ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فله مؤثر فلذلك المجموع مؤثر، والمؤثر في ذلك المجموع إما أن يكون هو نفس ذلك المجموع، أو شيء من الأمور الداخلة عليه أو شيء من الأمور الخارجة عنه، لا جائز أن يكون المؤثر في ذلك المجموع هو نفس ذلك المجموع لامتناع كون الشيء مؤثرًا في نفسه، ولا جائز أن يكون المؤثر فيه شيئًا من الأمور الداخلة فيه؛ لأن كل ما كان مؤثرًا في وجود مركب وجب كونه مؤثرًا في جميع أفراد ذلك المركب. وذلك الفرد الذي جعلناه علة لذلك المركب لما كان أحد أفراد ذلك المركب لزم كونه علة لنفسه ولزم كونه علة لعلة نفسه والأول باطل لامتناع كون الشيء علة لنفسه، والثاني باطل لامتناع الدور، ولما بطل أن تكون علة ذلك المجموع نفسه أو فردًا من الأفراد الداخلة فيه وجب أن تكون علته أمرًا خارجًا عنه والخارج عن مجموع الممكنات بالذات لا يكون ممكنًا لذاته، وكل موجود لا يكون ممكنًا لذاته وجب أن يكون واجبًا لذاته، فثبت وجوب انتهاء جميع الممكنات إلىٰ موجود واجب لذاته، وهو المطلوب.

**البرهان الثالث**: لو تسلسلت الأسباب والمسببات لا إلىٰ نهاية فعلى هذا التقدير الأثر الأخير موجود إلا أن الخصم يقول: المؤثر الأول غير موجود.

فلنأخذ من هذا الأثر الأخير ـ لا إلىٰ بداية ـ جملة واحدة، ولنأخذ أيضًا من المرتبة الخامسة من مراتب الآثار ـ لا إلىٰ بداية ـ جملة أخرى فلا بد وأن تكون الجملة الأولى أزيد من الجملة الثانية بأربع مراتب، ثم لنطبق هذا الطرف الأخير من جانب الآثار علىٰ الطرف الأخير من هاتين الجملتين، ومعنى هذا التطبيق أن الأول من هذه الجملة مقابل بالأول من تلك الجملة، والثاني من هذه بالثاني من تلك الجملة، فإما أن يتقابل كل واحد من آحاد الجملة الزائدة بواحد من آحاد الجملة

الناقصة لا إلىٰ بداية، فيكون الكل مثل البعض، وذلك محال ـ وإما أن تنقطع الجملة الناقصة من الطرف الأخير، فتكون الجملة الناقصة متناهية من ذلك الطرف، والزائدة زادت عليها بأربعة فتكون الجملة الزائدة أيضًا متناهية من ذلك الطرف، فيكون للأسباب والمسببات في سلمة التصاعد طرف ومبدأ، وذلك يمنع من القول بأنه لا نهاية لها، ثم ذلك الطرف إن كان ممكنًا لذاته افتقر إلىٰ مؤثر آخر فلم يكن طرفاً، هذا خلف، وإن كان واجبًا لذاته فذلك هو المطلوب.

وإذا ظهرت هذه المقدمات فلنرجع إلىٰ أصل البرهان المذكور علىٰ وجود إثبات واجب الوجود، وهو أنه لا شك في وجود الموجودات، وكل موجود فهو إما واجب لذاته وإما ممكن لذاته، فإن حصل في الموجودات موجود واجب لذاته فذلك هو المطلوب، وإن كان ذلك الموجود ممكنًا افتقر إلىٰ مؤثر. والدور والتسلسل باطلان، فلا بد من الانتهاء إلىٰ موجود واجب الوجود لذاته، وذلك هو المطلوب.

## الطريق الثاني في إثبات واجب الوجود لذاته:
## الاستدلال عليه بإمكان الصفات

وتقريره أن نقول: الأجسام متساوية في الماهية والحقيقة، ومتى كان الأمر كذلك كان كل صفة اتصف بها الجسم أمكن اتصاف سائر الأجسام بها، ومتى كان الأمر كذلك افتقر كل واحد من الأجسام في اتصافه بصفته المخصوصة إلىٰ مخصص ومرجح.

**وهذا البرهان مبني علىٰ ثلاث مقدمات:**

**المقدمة الأولى:** الأجسام متساوية في تمام الماهية:

وأجود ما يمكن أن يذكر في هذا الباب أن الجسم يمكن تقسيمه إلىٰ الفلكي وإلى العنصري، وإلى الكثيف وإلى اللطيف، ومورد القسمة يجب أن يكون مشتركًا فيه بين الأقسام، فإذن كونه جسمًا قدر مشترك فيه بين اللطيف والكثيف، والفلك والعنصر والحار والبارد، وهذا الذي وقع الامتياز فيه هو صفات الجسم، فثبت أن الأجسام متساوية في ذواتها وحقائقها، والاختلاف الحاصل بينها ليس إلا في صفاتها وأعراضها، وفي هذا المقام أبحاث غامضة عميقة لا تليق بهذا المختصر.

**المقدمة الثانية:** وهي أن الأجسام لما كانت متماثلة في ذواتها وحقائقها وجب أن يصح علىٰ كل واحد منها ما صح علىٰ الأخر:

وذلك لأن قابلية هذا العرض إن كانت من لوازم تلك الماهية فإذا حصلت تلك الماهية لزم حصول تلك القابلية، فوجب أن يصح علىٰ كل واحد منها ما صح علىٰ واحد منها، وإن لم يكن من لوازمها كان من عوارضها، فيعود الكلام في قبلية تلك القابلية؛ فإن كانت أيضًا من العوارض يلزم إما التسلسل وإما الانتهاء إلىٰ قابلية لازمة لتلك الماهية وحينئذ يحصل المطلوب.

فإن قال قائل: أفراد النوع الواحد وإن كانت متساوية في ماهية ذلك النوع لكنها غير متساوية في كون كل واحد منها غير ذلك الشخص، وذلك المعين، وذلك لأن تعين هذا إن كان حاصلًا لذلك فهذا هو عين ذاك، فلم يكن مغايرًا له، فثبت أن تعين كل واحد من الأفراد غير حاصل للفرد الآخر.

وإذا ثبت هذا فنقول: لم لا يجوز أن يكون ذلك التعين شرطًا لتلك القابلية في هذا الفرد أو يكون تعين الفرد الآخر مانعًا من هذه القابلية، وإذا كان الأمر كذلك لم يلزم أن يصح علىٰ كل واحد من أفراد النوع الواحد ما صح علىٰ فرد من أفراده.

**والجواب**: أما علىٰ قول من يقول: التعين أمر عدمي فالسؤال ساقط، وأما عند من يقول إنه أمر ثبوتي فجوابه: أن ذلك التعين ليس من لوازم تلك الماهية، وإلا لزم أن يكون ذلك النوع في ذلك الشخص، لكنه ليس الأمر كذلك؛ لأن هذا الكلام مفروض في نوع حصل له أفراد كثير بالفعل، فإذن ذلك التعين الذي به صار ذلك الشخص ذلك المعين أمر غير لازم لتلك الماهية، فهو عارض جائز الزوال، وكل ما كان عارضًا لذلك الشخص بسبب ذلك التعين وجب أيضًا أن يكون جائز الزوال، وذلك يقتضي أن يكون اتصاف كل واحد من الأجسام بما اتصف به أمرًا ممكنًا جائزًا.

وعند هذا ظهر أن كل ما صح علىٰ العناصر فمثله يصح علىٰ الأفلاك، فكان الخرق والالتئام والفطور والانشقاق جائزًا علىٰ الأفلاك، وكما يمكن انقلاب الأرض ماء والماء هواء والهواء نارًا فكذلك يمكن انقلاب الفلك أرضًا والأرض فلكاً، وكما يمكن كون الفلك محيطًا بالأرض والأرض مركزاً، فكذلك يمكن انقلاب كون الأرض محيطًا والفلك مركزاً، وهذه المقدمة كما أنها عظيمة المنفعة في معرفة المبدأ فهي أيضًا عظيمة المنفعة في معرفة المعاد، وتصحيح ما ورد في القرآن من أحوال القيامة.

**المقدمة الثالثة**: وهي أن كل جسم يوجد فلا بد له من حيز معين، ولا بد له من

شكل معين، ولا بد وأن يكون صلبًا أو رخوًا

وقد دللنا علىٰ أن اختصاص كل واحد من الأجسام بصفته المعينة لا بد وأن يكون من الجائزات، ولا بد للجائز من مرجح ومخصص، فثبت بهذا افتقار جميع الأجسام في أحيازها وصفاتها إلىٰ مخصص ومرجح، ثم ذلك المرجح إن كان جسمًا افتقر هو أيضًا في حيزه المعين وشكله المعين وصفته المعينة إلىٰ مخصص ومرجح، ثم ذلك المرجح إلىٰ مخصص ومرجح، وذلك يفضي إلىٰ التسلسل وهو محال كما سبق، فثبت افتقار جميع الأجسام في صفاتها إلىٰ موجود ليس بجسم ولا جسماني، وإذا أردنا أن نبين أن ذلك الموجود واجب الوجود لذاته رجعنا إلىٰ بعض ما ذكرناه في البرهان الأول.

## الطريق الثالث في إثبات العلم بالصانع تعالىٰ الاستدلال عليه بحدوث الجواهر والأجسام

وتقريره: ثبت أن الأجسام محدثة، وكل محدث فله محدث، فالأجسام مفتقرة إلىٰ المحدث، أما بيان أن الأجسام محدثة فقد تقدم، وأما بيان أن كل محدث فله محدث فللناس ههنا طريقان.

**الأول**: أن كل محدث فهو جائز الوجود لذاته، وكل ما كان جائز الوجود لذاته فهو مفتقر إلىٰ المؤثر، وإنما قلنا: إن كل ما كان محدثًا فهو جائز الوجود لذاته وذلك لأن كل ما كان محدثًا فقد كان قبل وجوده معدوماً، ولو لم تكن ماهيته قابلة للعدم لما كان معدومًا.

وأيضًا: كل محدث فإنه بعد حدوثه موصوف بالوجود، ولو لم تكن ماهيته قابلة للوجود لما كان كذلك، فثبت أن كل ما كان محدثًا فإن ماهيته قابلة للعدم وقابلة للوجود، ولا معنى للممكن إلا ذلك، فثبت أن كل محدث فإنه ممكن الوجود والعدم لذاته، أما أن كل ممكن فإنه مفتقر إلىٰ المؤثر فلما مر تقريره في البرهان الأول، وبالله التوفيق.

**فإن قيل**: لم لا يجوز أن يقال: إنه كان معدومًا ثم انقلب في ذلك الوقت المعين واجبًا لذاته؟ والذي يدل علىٰ أن هذا الذي ذكرناه محتمل وجوه:

**الأول**: أن العرض عندكم في الوقت الثاني مستحيل البقاء، وإذا كان كذلك فوجوده في الوقت الأول جائز الوجود، ثم إن عدمه في الوقت الثاني واجب لذاته،

فإذا عقل أن يكون عدمه بعد وجوده عدمًا واجبًا لذاته، بحيث يستحيل عقلًا أن لا يصير معدومًا فلم لا يجوز أن يصير وجوده بعد عدمه واجبًا لذاته، بحيث يستحيل عقلًا أن لا يصير موجوداً؟

**والثاني**: وهو أن هذا الآن الذي هو آخر الماضي وأول المستقبل كما وجد يمتنع بقاؤه؛ لأن الحاضر لا يعقل أن يكون هو عين المستقبل، فإذن هذا الآن واجب التجدد حين حدث، وواجب الفناء بعد ذلك، وإذا عقل هذا في الآنات التي هي أجزاء الزمان فلم لا يعقل مثله في جميع الحوادث ؟

**والثالث**: العالم بشرط كونه مسبوقًا بالعدم سبقًا زمانيًا يمتنع حصوله في الأزل؛ لأن الجمع بين النقيضين محال، ثم في ما لا يزال حدث ذلك الإمكان . وحدوث ذلك الإمكان ليس بالفاعل ؛ لأن كل ما كان حصوله بالفاعل كان ممتنع الحصول عند فرض عدم الفاعل، وصحة وجود العالم في لا يزال حاصلة سواء حصل الفاعل أو لم يحصل، فعلمنا أنه حدثت هذه الصحة لا بالفاعل بل لذاته، فثبت أن حدوث الشيء لذاته معقول.

**سلمنا** أن ما ذكرتم يدل علىٰ أن كل محدث ممكن لذاته لكنه معارض بحجج دالة علىٰ أن القول بوجود شيء ممكن الوجود محال .

**الحجة الأولى**: أنا إما أن نقول: الوجود نفس الماهية وإما أن نقول: الوجود غير الماهية، وعلىٰ كل واحد من القولين فالقول بالإمكان والجواز غير معقول، أما علىٰ القول بأن الوجود نفس الماهية فنقول: الإمكان معقول؛ وذلك لأن الشيء الموصوف بالإمكان هو الذي يجوز أن يكون موجودًا ويجوز أن يكون معدومًا، والحكم بجواز الوجود والعدم علىٰ تلك الماهية يستدعي كون الماهية مقارنة للوجود، ومقارنة للعدم، ومتى كان الأمر كذلك امتنع أن يقال: الوجود هو نفس الماهية، وأما علىٰ القول بأن الوجود غير الماهية فلأن علىٰ هذا التقدير إما أن يكون الموصوف بالإمكان هو الماهية أو الوجود أو كون الماهية موصوفة بالوجود، والكل محال، وإما أنه لا يجوز أن يكون الموصوف بالإمكان والماهية؛ لأن كل ما كان ممكن الثبوت لم يمتنع تقرره مع عدم ذلك الشيء، فلو قلنا: السواد يمكن أن يكون سوادا كأن معناه: السواد يمكن أن يحكم عليه بأنه سواد، ومعلوم أن ذلك محال؛ لأنه يقتضي أن يكون حال كونه سوادًا محكومًا عليه بأنه غير سواد، وذلك محال، وإما أنه لا يجوز أن يكون الموصوف بالإمكان هو الوجود؛ لأنه يرجع حاصله إلىٰ أن الوجود

يمكن أن لا يكون وجودًا وهذا محال باطل أيضاً، وإما أنه يجوز أن يكون الموصوف بالإمكان هو موصوفية الماهية بالوجود؛ لأن الذي ذكرناه في الماهية وفي الوجود عائد بعينه في موصوفية الماهية بالوجود، فثبت أن القول بإمكان الوجود غير معقول سواء قلنا: الوجود عين الماهية أو قلنا: إنه غيرها.

**الحجة الثانية**: أنا لو فرضنا شيئًا من الأشياء ممكن الوجود لكان ذلك الإمكان إما أن يكون موجودًا أو معدومًا، لا جائز أن يكون موجودًا للوجوه الكثيرة التي ذكرناها في الجواب عن شبه الفلاسفة في قدم الأجسام، ولا جائز أن يكون معدوماً؛ لأن الشيء بتقدير أن يكون ممكن الوجود كان موصوفًا في نفسه بالإمكان، وذلك الإمكان رافع للامتناع، والامتناع عدم، ورفع العدم ثبوت، فوجب أن يكون الإمكان أمرًا ثبوتيًا، ولما كان القول بكون الشيء ممكن الوجود يقتضي أن يكون الإمكان إما أن يكون وصفا سلبيًا أو وصفًا وجوديًا، وكان القسمان باطلين فكان القول بكون الشيء ممكن الوجود باطلًا.

**الحجة الثالثة**: أنا إذا قلنا: الشيء يجوز أن يكون موجودا، ويجوز أن يكون معدومًا يقتضي تقرر ذلك الشيء حال وصفه بكونه معدومًا، وهذا يقتضي كون المعدوم شيئًا، وأنتم لا تقولون به.

وأيضًا: القائل بأن المعدوم شيء لا يمكنه القول بالإمكان؛ وذلك لأن الإمكان علىٰ هذا التقدير إما أن يكون وصفًا للماهية أو وصفًا للوجود ولا جائز أن يكون وصفًا للماهية ؛ لأن الماهية يستحيل لا عليها الانقلاب والتغير، فلا يعقل كون الإمكان وصفًا لها، ولا جائز أن يكون وصفًا للوجود لأن الوجود قبل تجدده وحدوثه ما كان ثابتًا ولا متعيناً، والإمكان عندكم ثابت قبل الحدوث، وإذا كان كذلك امتنع القول بجعل الإمكان صفة للوجود.

**والجواب**: مرادنا من الإمكان هو كون الشيء بحيث يجوز أن يستمر علىٰ ما كان عليه قبل ذلك، ويجوز أن لا يبقى علىٰ ما كان عليه قبل ذلك، وإذا ظهر مرادنا من لفظ الإمكان زالت الشبهات المذكورة.

وإذا عرفت هذا فنقول: بقاؤه علىٰ ما كان عليه قبل ذلك غير ممتنع، وعدم بقائه أيضًا علىٰ ما كان عليه قبل ذلك غير ممتنع أيضاً، ولما جاز الأمران امتنع رجحان أحدهما علىٰ الآخر، إلا لمرجح، إلا أنه يبقى عليه أن يقال: لم لا يجوز أن يكون محدث الأجسام محدثًا، وإن كان قديمًا ولكنه جائز الوجود لذاته، إلا أن

الوجود كان به أولي ؟ وعند هذا نفتقر في بيان كونه تعالىٰ واجب الوجود لذاته إلىٰ الرجوع إلىٰ ما ذكرناه في البرهان الأول.

**الطريق الثاني في تقرير هذا البرهان:** أن نقول: الأجسام محدثة، وكل محدث فهو محتاج إلىٰ المحدث من غير تعرض لكون ذلك المحدث جائزًا أو واجبًا ـ وأكثر مشايخ المتكلمين كانوا معولين علىٰ هذه الطريقة ـ ثم لهؤلاء طريقان:

**الأول:** الذين قالوا: العلم باجتماع المحدث إلىٰ المؤثر علم ضروري قالوا: والذي يدل عليه أن كل من رأى بناء رفيعًا وقصرًا مشيدًا اضطر إلىٰ العلم بأن له بانيًا صانعاً، حتىٰ إن من جوز حدوث ذلك البناء لا عن فاعل كان محكومًا عليه بالجنون، فعلمنا أن هذه المقدمة بديهية.

**الثاني:** الذين قالوا بأن هذه المقدمة استدلالية ـ وهم أكثر شيوخ المعتزلة كـ"أبي علي" و"هاشم" ـ وطريقهم هو أنهم يثبتون كون العبد موجدًا لأفعال نفسه، ثم يثبتون أن أفعالنا إنما افتقرت إلينا لأنها حدثت بعد أن كانت معدومة، وعند هذا يظهر أن الحدوث علة للافتقار إلىٰ المحدث، فالعالم لما كان محدثًا وجب افتقاره إلىٰ الفاعل، وعلىٰ تمسكهم بهذا القياس سؤالات صعبة:

**أولها:** أنا لا نسلم أن الواحد منا مُحْدِثٌ لأفعال نفسه، وسيأتي تقريره إن شاء الله تعالىٰ في مسألة خلق الأفعال، ولم لا يجوز أن يقال: إن أفعالنا تحدث عند قصودنا ودواعينا، لا بقدرتنا وداعيتنا، بل علىٰ سبيل الاتفاق من غير مؤثر ؟ فإن قالوا: الحدوث علىٰ سبيل الاتفاق محال فليذكروا ذلك ابتداء في حدوث العالم، حتىٰ يدل حدوث العالم علىٰ وجود الفاعل من غير حاجة إلىٰ ذكر هذا القياس.

**وثانيهما:** هب أن أفعالنا واقعة بقدرتنا ولكن لا نسلم أن علة الحاجة هي الحدوث، ودليله: الوجوه الكثيرة التي قدمناها في أن الحدوث لا يمكن أن يكون علة للحاجة، ولا جزءًا لهذه العلة ولا شرطًا لها.

**ثالثها:** هب أن حدوثها علة لحاجتها إلينا لكن لم لا يجوز أن تكون العلة هي ذلك الحدوث، أعني: ماهية الحدوث بشرط إضافتها إلىٰ تلك الأفعال الخاصة ـ والعالم وإن حصل فيه الحدوث لكن لم يحصل فيه ذلك الشرط الخاص، فلا يلزم أن يحصل فيه الحاجة إلىٰ الفاعل.

## البرهان الرابع في إثبالت الصانع: الاستدلال بحدوث الصفات:

والعلماء حصروا ذلك في نوعين: دلائل الأنفس ودلائل الآفاق.

أما دلائل الأنفس: فهي الاستدلال بتكون الإنسان من النطفة، والله تعالىٰ ذكر هذه الدلالة في القرآن العظيم، في آيات كثيرة، وتقريرها أن نقول: النطفة جسم متشابه الأجزاء في الصورة والشكل، فإما أن يقال: إنها متشابهة الأجزاء في الحقيقة أو ليست كذلك، وذلك لأن الأطباء يقولون: إن عند استيلاء حرارة الشهوة علىٰ البدن يحصل ذوبان لجملة الأعضاء، فبعضها ينفصل من ذوبان العظم، وبعضها من ذوبان اللحم وبعضها من ذوبان العين وبعضها من ذوبان القلب، فهو إن كان متشابه الحقيقة والصورة في الحس إلا أنه مختلف في الحقيقة، فالعظم يتولد مما ذاب من العظم والعصب يتولد مما ذاب من العصب، وعلىٰ هذا القياس جميع الأعضاء.

إذا عرفت هذا فنقول: إن كانت النطفة جسمًا متشابه الأجزاء في الحقيقة فنقول: لا شك أن تأثير حرارة الرخوي المزاج، وتأثير قوي الكوكب بالنسبة إليه علىٰ السوية، ومهما كان تأثير المؤثر متشابهًا وتأثير أجزاء القابل في الماهية والطبيعة متشابهة، وجب أن يكون الأثر متشابها، ولهذا السبب فإن الفلاسفة قالوا: شكل البسيط هو الكرة، قالوا: لأن قوة الطبيعة في البسيط واحدة، والقابل متشابه فوجب أن يكون الشكل شكلًا متشابهاً، وهو الكرة، ولما دل الحس علىٰ كون البدن مركبًا من أعضاء مختلفة في الكمية والكيفية والشكل والطبيعة والخاصية لزم القطع بأن المؤثر في تخليقها ليس هو الطبيعة ولا قوى الكواكب، بل صانع حكيم مدبر بالقدرة والاختيار.

أما علىٰ قول من يقول: النطفة وإن كانت جسما متشابه الأجزاء في الصورة لكنها مختلفة الأجزاء في الطبيعة.

فنقول: إن كل مركب لا بد وأن يكون مركبًا من أجزاء، كل واحد منها يكون بسيطًا في نفس الأمر وفي الحقيقة، وإذا كان كذلك فكل واحد من تلك الأجزاء يكون قابلًا متشابه الأجزاء في الحقيقة، وتكون للقوة الطبيعية الفاعلة فيها قوة واحدة، ومتى كان الأمر كذلك وجب أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء علىٰ شكل الكرة، فوجب أن يكون بدن الإنسان علىٰ صورة شكل كرات مضمومة بعضها إلىٰ البعض، ومعلوم أن الأمر ليس كذلك.

وأيضًا فالنطفة رطوبة رقيقة، وما كان كذلك فإنه لا يحفظ ترتيب الأجزاء ولا نسبة بعضها إلىٰ بعض، فالجزء الذي يحصل من ذوبان الرأس قد يصير أسفل، والجزء الذي يحصل من ذوبان القلب قد يكون فوق، وكان ينبغي أن لا يبقى ترتيب الأعضاء ووضعها علىٰ نسبة واحدة في الأكثر، ولما لم يكن الأمر كذلك علمنا أن

انخلاق كل واحد من هذه الأعضاء وبقاءها على ترتيبها بتخليق قادر حكيم . إلا أنه بقي ههنا أن يقال: لم لا يجوز أن يقال: إنما حصلت بتخليق بعض الملائكة أو بتخليق الكواكب، فإنها أحياء ناطقة فاعلة مختارة؟ وعند ذلك لا بد من الرجوع إلى البراهين المتقدمة.

وأما دلائل الآفاق: فبعضها سفلية عنصرية، ومجامعها الاستدلال بأحوال الحيوان والنبات والمعادن والآثار العلوية وبعضها علوية فلكية، ومجامعها الاستدلال بأحوال الأفلاك والكواكب . والاستقصاء في هذا النوع من الدلائل مذكور في القرآن العظيم ومشروح في كتابنا المسمى بأسرار التنزيل وأنوار التأويل.

## المسألة الرابعة

# في أن الله تعالىٰ قديم أولي باقٍ سرمدي

اعلم أنا لما دللنا في المسألة الثالثة علىٰ وجوب انتهاء جميع الممكنات إلىٰ موجود واجب الوجود لذاته، وكل ما كان واجب الوجود لذاته فإن حقيقته لا تقبل العدم أصلًا، وكل ما كان كذلك فإنه يجب أن يكون قديمًا أزليًا باقيًا أبديًا، فعلى هذا لا نحتاج بعد ذلك إلىٰ إقامة الدلالة علىٰ كونه تعالىٰ أبديًا إلا أن المتكلمين الذين كانوا قبلنا لما لم يذكروا تلك الطريقة في إثبات واجب الوجود لا جرم كانوا معولين في إثبات كونه تعالىٰ أزليًا أبديًا علىٰ وجوه أخر، فنحن أردنا أن نتبرك بإيراد تلك الوجوه أيضًا.

واعلم أن مشايخ المتكلمين لما أقاموا الدلالة علىٰ افتقار العالم إلىٰ صانع قالوا: صانع العالم لو كان محدثًا لافتقر إلىٰ محدث آخر، ولزم التسلسل، وهو محال، فوجب القول بأن صانع العالم قديم.

فإن قيل: الإشكال علىٰ هذا الاستدلال من وجوه:

**الأول**: لِمَ لا يجوز أن يقال: خالق هذا العالم المحسوس شيء محدث، وخالق ذلك المحدث شيء قديم، وعلىٰ هذا التقدير يكون صانع العالم محدثًا ولا يلزم التسلسل أيضاً، وهذا هو قول المفوضة وأصحاب الوسائط، ألا ترى أن الفلاسفة يقولون: مدبر ما تحت كرة القمر هو العقل، وهذا العقل الفعال معلول عقل آخر، وذلك العقل معلول عقل آخر إلىٰ عشر مراتب وأكثر، ثم ذلك العقل الأول معلول وجود الله تعالى، وعند المفوضة: الإله الأكبر خلق السيارات السبع، وفوض تدبير هذا العالم إليها، وإذا كان هذا الاحتمال قائمًا فلا بد من إبطاله.

**السؤال الثاني**: أن كل موجودين يُفْرَضَان فلا بد وأن يكونا إما معًا أو يكون أحدهما سابقًا علىٰ الآخر، فإن كانا معًا لزم أن يكونا قديمين أو محدثين، لكنكم

تقولون: الإله قديم والعالم محدث، وإن كان أحدهما قبل الآخر فتقدم أحدهما علىٰ الآخر إما أن يكون بمقدار متناه أو غير متناه، فإن كان بمقدار متناه كان كل واحد منهما محدثاً، وذلك محال، وإن كان بمقدار غير متناه فذلك محال لوجوه.

**الأول**: أنه علىٰ هذا التقدير قد يكون انقضاء قبل اليوم مدة غير متناهية، وانقضاء ما لا نهاية له غير معقول.

**الثاني**: أنه إن كان يتوقف حصول اليوم علىٰ أن يقضي قبله ما لا نهاية ـ وانقضاء غير المتناهي محال، والموقوف علىٰ المحال محال ـ فوجب أن يمتنع حصول اليوم، وحيث حصل اليوم علمنا أن المنقضي متناهٍ لا غير متناهٍ.

**الثالث**: أن المنقضي من زمان الطوفان إلىٰ الأزل، أقل من المنقضي من زماننا هذا إلىٰ الأزل، فإذا طبقنا بين هاتين الجملتين من هذين الطرفين اللذين يليانا وجب أن يظهر التفاوت من طرف الأزل، وإلا لكان البعض مثل الكل، فتكون المدة المنقضية متناهية، فيكون تقدم الله تعالىٰ علىٰ العالم متناهيًا.

**الرابع**: أنه لما كان تقدم الله علىٰ العالم أمرًا واجب الثبوت، وهذا التقدم لا يتقرر إلا بهذه المدة كان دوام ذات الله تعالىٰ واستمرار بقائه مفتقرًا إلىٰ تحقيق هذه المدة، والمفتقر إلىٰ الغير ممكن لذاته، فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته، وهذا خلف.

**الخامس**: أن المدة لا تُعقل إلا بتعاقب الآنات وتوالي الأزمنة والساعات، فلو كان الباري تعالىٰ متقدمًا علىٰ العالم بمدة لا نهاية لها، ولا أول لها لزم حصول الأزمنة المتوالية في الأزل، وذلك محال؛ لأن توالي بعض الأزمنة بالبعض يقتضي كون كل واحد منها مسبوقًا بغيره، والأزل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير، والجمع بينهما متناقض.

ولا يقال: هذه الإشكالات إنما تلزم إذا قلنا: إن الله تعالىٰ قبل العالم وسابق عليه بمدة موجودة وزمان متحقق، ونحن لا نقول بذلك، بل نقول: إنه تعالىٰ سابق علىٰ العالم بمدة مفروضة موهومة، لا تحقق لها خارج الذهن.

لأنا نقول: هذا الكلام ضعيف جداً، لأن تقدم الباري تعالىٰ علىٰ العالم إذا كان حاصلًا لا بحسب فرضنا واعتبارنا بل بحسب الحقيقة والوجود سواء وجد الفرض أو لم يوجد، ثم ثبت أن هذا التقدم والسبق ليس إلا بمدة متناهية وجب أن يكون حصول تلك المدة لا بحسب الفرض فقط، بل بحسب الوجود والتحقق.

**السؤال الثالث**: أن الأزل والأبد متقابلان تقابل السلب والإيجاب، وتقابل المتناقضين والمتعاندين، وكل أمرين هذا شأنهما فلا بد وأن يتميز أحدهما عن الآخر.

فعلى هذا آخر الأزل متصل بأول الأبد إلا أن القول بهذا أيضًا محال؛ لأن كل نقطة فرضناها آخر الأزل وأول الأبد فأول الأبد كان حاصلًا قبل ذلك؛ لأنا لو فرضنا نقطة أخرى قبل تلك النقطة بمائة سنة لم يصر الأبد أزلًا بسبب زيادة هذا القرن المتناهي عليه، فإذن ليس للأزل البتة آخر، ولا للأبد البتة أول، فإذن لا يتميز الأول عن الأبد البتة من كون كل واحد منهما مناقضًا للآخر ومعانداً له، هذا خلف.

**السؤال الرابع**: إذا قلنا: كان الله تعالىٰ موجودًا في الأزل وسيكون موجودًا في الأبد فقولنا: " كان" يفيد أمرًا كان موجودًا حاصلاً، وقد انقضى، وما بقي، وقولنا: " يكون" يفيد أمرًا سيصير موجودًا وحاصلاً، وبعد ما حصل، فإذن كل ما يصدق عليه أنه كان وسيكون فهو محكوم عليه بكونه متجددًا متغيرًا، وذات الله تعالىٰ لما كان واجب الدوام ممتنع التغير، وجب أن لا يصدق عليه البتة أنه كان في الأزل وسيكون في الأبد، وأنه كائن الآن، ثم إنا لما جربنا عقولنا وجدناها حاكمة بأن كل ما لا يصدق عليه أنه كان قبل وسيكون بعد، وأنه كائن الآن فهو معدوم محض.

وعند هذا قال المنكرون: إنكم لما أثبتم ذاتًا منزهة عن الجهات والأكوان والأوضاع خرج هذا الإثبات عن العقل وقرب من العدم المحض، ثم إنكم الآن لما أثبتموه منزهًا عن أن يصدق عليه قولنا: كان ويكون، وهو كائن فهذا تصريح بالعدم المحض، وإذا أدخلتموه تحت قولنا: كان ويكون، وهو كائن اقتضى ذلك الحكم عليه بكونه متجددًا متغيرًا، فكيف الخلاص عن هذه العقدة المحيرة، والمضائق المضلة المعمية ؟

ونظم المعري هذا المعنى في شعر له فقال:

قلتم لنا صانع حكيم قلنا صدقتم كذا نقول
ثم زعمتم بلا زمان ولا مكان ألا فقولوا
هذا كلام له خبيء معناه ليست لنا عقول

**والجواب عن السؤال الأول**: أنا سنقيم الدلالة القاهرة إن شاء الله تعالىٰ في باب قدرة الله تعالىٰ علىٰ أنه خالق ولا موجد إلا الله، وعند هذا يبطل القول بثبوت المتوسطات.

**والجواب عن السؤال الثاني**: أنا ذكرنا في أول مسألة حدوث الأجسام أن تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض ليس بالزمان، فتقدم ذات الباري تعالىٰ علىٰ العالم من هذا الجنس.

**والجواب عن السؤال الثالث**: وهو السؤال الطاعن في قولنا: الباري تعالىٰ سابق علىٰ العالم سبقًا لا أول له ـ فاعلم أن هذا السؤال لازم علىٰ الكل سواء أقر ذلك الإنسان بحدوث العالم وقدم الصانع أو أنكر ذلك، وذلك لأنه إن أقر بحدوث العالم لزمه الإقرار بعدم لا أول له، وإن قال بقدم العالم لزمه الإقرار بوجود لا أول له، فعلى جميع التقديرات لا بد من ا لإقرار بمعقول لا أول له، ولا بد من الإقرار بأمر له أول، وإذا كان الأمر كذلك زالت هذه الشبهات.

**والجواب عن السؤال الرابع**: وهو قوله: " إن كل ما يصدق عليه بأنه كان ويكون فهو متجدد ومتغير " فنقول: المراد من قولنا: كان ويكون استمراره مع الأزمنة الماضية والأزمنة الآتية، من غير أن يكون متغيرًا بحسب تغير الأزمنة، وهذا المعنى مما يدركه العقل ـ الذي نوره الله تعالىٰ بنور هدايته ـ وإن كان الوهم والخيال يعجزان عنه.

واعلم أن المشايخ . رحمهم الله ـ احتجوا علىٰ بقاء الصانع بحجتين:

**الحجة الأولى**: قالوا: لو عدم بعد وجوده لكان إما أن يكون عدمه بإعدام معدم، أو بطريان ضد أو بانتفاء شرط، والأول محال، لأن القدرة صفة مؤثرة، والعدم نفي محض، فيمتنع كون الإعدام بالفاعل، ولا جائز أن يكون بطريان ضد؛ لأن هذا الضد محدث، والقديم أقوى من المحدث، فكان اندفاع هذا الضد بسبب وجوده أولى من انعدامه، بسبب طريان هذا المحدث، ولا جائز أن يكون بسبب زوال شرط لأن ذلك الشرط يجب أن يكون قديماً؛ لأن المحدث يمتنع أن يكون شرطًا للقديم، وإذا كان كذلك كان الكلام في عدمه كالكلام في عدم القديم الأول، فيلزم التسلسل، وهو محال.

**الحجة الثانية**: أنه لو صح عليه العدم لكانت ماهيته قابلة للعدم وللوجود، ولو كان كذلك لكان مفتقرًا إلىٰ المؤثر، وكل مفتقر إلىٰ المؤثر محدث، فيلزم أنه لو صح العدم عليه بعد وجود لكان محدثًا.

وتقرير هذه المقدمات قد تقدم في مسألة حدوث الأجسام، ولما امتنع حدوثه امتنع عدمه بعد وجوده وبالله التوفيق.

## المسألة الخامسة

# في أن حقيقة الله تعالىٰ مخالفة لسائر الحقائق لعين ذاته المخصوصة

اعلم أن جماعة عظيمة من مشايخ علم الأصول زعموا أن الذوات من حيث إنها ذوات متساوية، وإنما يمتاز بعض الذوات عن البعض لاختصاصها بصفات مخصوصة، ثم قالوا بناء علىٰ هذا الأصل: إن ذاته تعالىٰ من حيث إنها ذات مساوية لسائر الذوات، وإنما تمتاز ذاته عن سائر الذوات لاختصاص ذاته بصفات مخصوصة، لأجلها تصح الإلهية، وتلك الصفات هي وجوب الوجود، والقدرة التامة والعلم التام.

وزعم " أبو هاشم " أنها صفة تقتضي بذاتها صفات أربعة هي: الموجودية والعالمية والقادرية والحيية.

والذي نختاره ونقول به: إن ذاته سبحانه وتعالىٰ مخالفة لسائر الذوات لنفس كونها تلك الذات المخصوصة.

واعلم أن الخصم ربما قال في هذا الموضع: إن كلامكم في هذا الموضع متناقض؛ لأنكم تقولون: إنه تعالىٰ يخالف خلقه لذاته المخصوصة، فقولكم: " المخصوصة " يدل علىٰ المفهوم الزائد علىٰ الذات فكان هذا اعترافًا بأن المخالفة إنما وقعت بأمر زائد علىٰ الذات فثبت أن قولكم بأنه تعالىٰ يخالف سائر الذوات لذاته المخصوصة، لا لأمر زائد علىٰ الذات: كلام متناقض.

واعلم أنا قبل الخوض في الدليل نذكر ما يزيل هذا الإشكال، فنقول: إنه لا يجب في كل شيء يخالف شيئًا آخر أن تكون مخالفته له لأجل أمر زائد عليه، والذي يدل عليه وجوه:

**الوجه الأول:** أن الشيئين المختلفين لو كان اختلافهما لأجل اختصاصهما بأمر

زائد لكان ذلك الزائد إما أن يكون مخالفًا للآخر أو لا يكون، فإن لم يكن مخالفًا للآخر امتنع كونه سببًا لأن يصير غيره مخالفًا للآخر، وإن كان مخالفًا للآخر وجب أن تكون مخالفته لأجل شيء آخر، ولزم إما التسلسل وإما الدور وهما محالان، فثبت أنه لا بد من الانتهاء إلىٰ شيئين يختلفان لنفسهما لا لأمر زائد.

**الوجه الثاني**: وهو أن الذاتين إذا كانتا متساويتين من كل الوجوه ثم قامت بكل واحدة منهما صفة مخالفة للصفة القائمة بالذات الأخرى، فعند هذا الفرق بقيت الذاتان كما كانتا متساويتين، والصفات كما كانتا مختلفتين، وما كانتا متساويتين لا تنقلبان البتة مختلفتين، وما كانتا مختلفتين لا تنقلبان البتة متساويتين، وعند هذا يظهر أن المختلفتين لا يعقلان إلا أن يكونا مختلفتين لذاتيهما، وأما فرض أمرين يختلفان بسبب أمر زائد علىٰ ذاتيهما فذلك غير معقول.

**الوجه الثالث**: أنا إذا فرضنا ذاتًا وقامت بها صفة فالذات من حيث إنها هي لا بد وأن تكون مخالفة لتلك الصفة، وإلا لم تكن إحداهما بأن تكون موصوفة والأخرى بأن تكون صفة أولى من العكس، وإذا كانت تلك الذات مخالفة لتلك الصفة كانت مخالفة تلك الذات لتلك الصفة لنفس الذات لا لأمر زائد.

فثبت بهذه الوجوه أنه لا بد من الاعتراف بأمور يخالف بعضها بعضًا لأنفسها وذواتها، حيث هي هي لا باعتبار صفة قائمة بها.

وإذا عرفت هذا فنقول: قولنا: " الله تعالىٰ مخالف لخلقه لذاته المخصوصة" المراد منه ما ذكرناه ولخصناه.

وإذا لخصنا محل النزاع فنقول: الدليل علىٰ أنه تعالىٰ مخالف لخلقه لذاته المخصوصة أنه لو كانت ذاته من حيث إنها تلك الذات مساوية لسائر الذوات ـ وقد عرفت أن الأشياء المتساوية في تمام الحقيقة يجب أن يصح علىٰ كل واحد منها ما صح علىٰ الأخر، وإذا كان كذلك كان اختصاص ذاته بصفته المخصوصة، وعدم اختصاصه بصفات المحدثات أمرًا جائزًا، فترجح ذلك الجائز علىٰ سائر الجائزات، إن لم يكن لأمر فقد ترجح الممكن لا عن مؤثر، وهو محال، وإن كان لأمر عاد الطلب في اختصاص ذاته بذلك الأمر، فيلزم إما الدور وإما التسلسل، وهما محالان، فثبت أن القول بكون ذاته سبحانه وتعالىٰ مساوية لسائر الذوات في كونه ذاتًا يفضي إلىٰ أحد هذه المحالات، فكان القول به محالًا وبالله التوفيق.

**واحتج الخصم**: بأن جميع الذوات متساوية في كونها ذوات، وإذا كان الأمر

كذلك وجب أن يكون امتياز بعضها عن البعض بسبب الصفات والأحوال.

وأما بيان المقدمة الأولى فيدل عليه وجوه:

**الأول**: أنه يصح تقسيم الذوات إلىٰ الواجب وإلى الممكن، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين.

**والثاني**: أنا إذا اعتقدنا ذاتًا فسواء اعتقدنا قديمًا أو محدثًا أو واجبًا أو ممكنًا، فإن اعتقاد كونه ذاتًا لا يزول ولا يتبدل، وهذا يدل علىٰ أن المفهوم من الذوات واحد في كل المواضع.

**والثالث**: أنا نقول: المعلوم إما ذات وإما صفة، وصريح العقل يشهد بأن هذا التقسيم منحصر، ولولا أن المفهوم من كون الذوات ذاتًا أمر واحد، وإلا لم يكن هذا التقسيم منحصرًا، فثبت بهذه الوجوه أن الذوات متساوية في كونها ذوات.

**وأما المقدمة الثانية** ـ وهي أنه لما كان الأمر كذلك وجب أن يكون امتياز بعض الذوات عن بعض بسبب الصفات ـ فذلك لأنه لا شك أن الله تعالىٰ متميز عن سائر الموجودات، وثبت أن ذاته مساوية لسائر الذوات، وما به الامتياز غير ما به المشاركة، فوجب أن يكون امتياز ذاته عن سائر الذوات بأمور زائدة علىٰ الذات، يكون بالصفة.

**لا يقال**: لم لا يجوز أن يكون امتياز ذوات المحدثات عن ذاته بسبب اختصاص ذوات المحدثات بصفات ثبوتية، وامتياز ذاته سبحانه عن ذوات المحدثات بسبب سلب تلك الصفات عن ذاته؟

**لأنا نقول**: الذات من حيث إنها ذات لو كانت مستقلة بنفسها في التحقق غنية عن الصفات لزم جواز أن ينقلب ذات السواد بياضًا، وذات البياض سوادًا وذات الواجب عرضًا حالًا في المحل، وبالعكس، وكل ذلك محال، وإن لم تكن الذات من حيث إنها ذات مستقلة إلا مع الصفات وجب أن يكون امتياز ذات الحق تعالىٰ عن غيره بسبب ثبوت الصفات لا بسبب سلب الصفات.

**والجواب**: لا نسلم أن الذوات متساوية في كونها ذوات، والوجوه الثلاثة التي عولتم عليها قائمة بعينها في الصفات، فيلزمكم أن تكون الصفات متساوية في كونها صفات، فيلزمكم أن يكون امتياز بعض الصفات عن بعض بصفات أخرى، ويلزم التسلسل، وأيضًا: فالمفهوم من كونها ذوات كونها أمورًا قائمة بأنفسها، والقيام بالنفس عبارة عن الاستغناء عن المحل، وهو مفهوم سلبي، ولا نزاع في كون هذا

المفهوم السلبي أمرًا مشتركًا فيه بين الذوات كلها، وإنما النزاع في أن تلك الحقائق المحكوم عليها بهذا القيد السلبي هل هي متساوية من حيث إنها هي؟ ودليلكم لا يفيد ذلك، واعلم أن الخصوم زعموا أن الذوات متساوية في تمام كونها ذوات، ثم أثبتوا لكل واحد من تلك الذوات صفة لازمة، فحاصل قولهم يرجع إلىٰ أن الأشياء المتساوية في تمام الماهية يلزمها لوازم مختلفة، وذلك مما لا يقبله العقل.

أما علىٰ ما قلنا فإنا زعمنا أن الذوات والحقائق مختلفة في أنفسها إلا أنه يلزمها لازم مشترك، وهو كونها أمورًا قائمة بأنفسها، غنية عن محالٍّ تحل فيها، فحاصل قولنا يرجع إلىٰ أن الأشياء المختلفة يلزمها لوازم متساوية . وهذا غير ممتنع في العقول؛ إذ المختلفات متشاركة في كونها مختلفة، والمتضادات متساوية في كونها متضادة.

## المسألة السادسة

# في أن وجود الله تعالىٰ هل هو نفس حقيقته أم لا ؟

المذاهب الممكنة في هذه المسألة لا تزيد علىٰ ثلاثة:

**أحدها**: قول من يقول: إطلاق لفظ الموجود علىٰ واجب الوجود وعلىٰ ممكن الوجود ليس بحسب معنى واحد بل بحسب مفهومين، وهذا هو قول أبي الحسن الأشعري، وأبي الحسين البصري، وأتباعهما.

**والقول الثاني**: هو أن وقوع لفظ الموجود علىٰ الواجب وعلىٰ الممكن بحسب مفهوم واحد، إلا أن ذلك المفهوم غير مقارن لشيء من الماهيات، بل هو وجود مجرد، وإنما يتميز عن سائر الوجودات بقيد سلبي، وهو أنه غير عارض لشيء من الماهيات، ووجودات الممكنات أوصاف عارضة لماهيات الممكنات وهذا القول هو اختيار أبي علي بن سينا في جميع كتبه.

**والقول الثالث**: وهو أن وقوع لفظ الموجود علىٰ الواجب وعلىٰ الممكن بحسب مفهوم واحد، وذلك المفهوم صفة عارضة لماهية الحق سبحانه وتعالىٰ وتقدس، ولحقيقته المخصوصة، وهو المختار عندنا وعند طائفة عظيمة من علماء الأصول.

فأما القول الأول فقد تكلمنا فيه في مسألة أن المعدوم شيء أم لا، فلا نعيد.

وأما القول الثاني الذي اختاره أبو علي بن سينا فنقول إنه باطل، ويدل عليه وجوه:

**الأول**: أن الوجود من حيث إنه وجود مفهوم واحد علىٰ ما دلت عليه الدلائل، ووافقنا فيه أبو علي بن سينا.

وأيضًا: هذه المسألة متفرعة علىٰ هذا القول، فنقول: الوجود من حيث إنه وجود إما أن يقتضي أن يكون عارضًا لماهية، أو يقتضي أن لا يكون عارضًا لماهية،

أو لا يقتضي لا أن يكون عارضًا ولا أن يكون غير عارض، بل الأمران جائزان عليه، فإن اقتضى الوجود من حيث إنه وجود أن يكون عارضًا لماهية من الماهيات وجب أن يكون وجود واجب الوجود عارضًا لماهية من الماهيات؛ فقوله: إنه وجود مجرد غير عارض لشيء من الماهيات قول باطل، وما إن اقتضى الوجود أن يكون غير عارض لشيء من الماهيات وجب أن لا يكون شيء من الوجودات عارضًا لشيء من الماهيات البتة، فهذه الممكنات إما أن لا تكون موجودة أصلًا وإن كانت موجودة كانت وجوداتها نفس ماهياتها، فيكون لفظ الوجود واقعًا علىٰ الموجودات بالاشتراك اللفظي لا بالاشتراك المعنوي، وقد بينا أن ذلك باطل، وأن هذا البحث متفرع علىٰ أن لفظ الموجود واقع علىٰ الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي.

وأما إن قلنا الوجود من حيث إنه وجود لا يقتضي أن يكون عارضًا لماهية ولا أن يكون غير عارض لها، فحينئذٍ يمتنع أن يصير عارضًا أو غير عارض إلا لسبب منفصل، فوجود واجب الوجود لا يصير مجردًا إلا بسبب منفصل، فوجود واجب الوجود لا يصير مجردًا إلا بسبب منفصل فيكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود لغيره، وهو محال.

وأيضًا: قد عرفت أن الماهيات المتساوية في تمام تلك الماهية كل ما صح علىٰ كل واحد منها صح علىٰ كلها، فإذن كل ما صح علىٰ جميع الموجودات العارضة لماهيات الممكنات وجب أن يصح علىٰ واجب الوجود، وكل ما ثبت لواجب الوجود وجب أن يثبت لوجودات جميع الماهيات الممكنات، وكل ذلك باطل قطعاً، ولما ثبت بهذا البرهان القطعي امتناع هذه الأقسام، ثبت أن القول الذي اختاره أبو علي بن سينا قول مردود.

**الحجة الثانية علىٰ فساد هذا المذهب**: أنه لو لم تكن للباري تعالىٰ ماهية وحقيقة إلا الوجود المقيد بالقيد السلبي وهو أنه غير عارض لشيء من الماهيات فمبدأ وجودات الممكنات إما أن يكون هو ذلك الوجود لا بشركة من ذلك السلب وإما أن يكون بشركة من ذلك السلب، فإن المبدأ هو ذلك الوجود لا بمشاركة من ذلك السلب وجب أن يكون أخس الموجودات مشاركًا لذات الحق سبحانه وتعالىٰ في تلك المبدئية، وإن كانت المبدئية بمشاركة من ذلك السلب كان السلب جزءًا من مبدأ الثبوت، وذلك محال؛ إذ لو جاز في العقل أن يكون العدم جزءًا لعلة الثبوت فليتجه أيضًا أن يكون تمام علة الثبوت، وحينئذ لا يمكننا أن نستدل بوجود الممكنات

على وجود واجب الوجود.

**فإن قيل**: لم لا يجوز أن يكون ذلك الوجود المجرد مستلزما لصفة ويكون الوجود مع تلك الصفة مبدأً للممكنات؟

**قلنا**: التقسيم المذكور عائد في كيفية استلزام الوجود لتلك الصفة، وهو أن المؤثر في ذلك الاستلزام إما الوجود لا بمشاركة ذلك السلب أو بمشاركة ذلك السلب.

**الحجة الثالثة**: اتفق الحكماء على أن الوجود بديهي التصور، والدلائل العقلية ناطقة بذلك، واتفق الحكماء على أن كنه ماهية الحق سبحانه غير معقول للبشر، والبراهين العقلية ناطقة بذلك، وإذا كان الوجود معلوم التصور وحقيقة الحق سبحانه وتعالى غير معلومة التصور وجب أن تكون حقيقة الحق سبحانه غير الوجود.

**فإن قيل**: لم لا يجوز أن يكون المجهول من حقيقة الحق قيوده السلبية ؟

**قلنا**: هذا باطل لأن القيود السلبية معلومة، ولذلك فإنا يمكننا أن نعقل أن وجوده غير عارض لشيء من الماهيات أصلًا.

واتفقت الفلاسفة على أن المعلوم من الحق سبحانه هو السلوب والإضافات.

**الحجة الرابعة**: ثبت في علم المنطق أن الوجوب والامتناع والإمكان كيفيات لنسب المحمولات إلى الموضوعات، مثلًا إذا قلنا: "الإنسان يجب أن يكون حيوانًا" فالإنسان هو الموضوع، والحيوان هو المحمول، وثبوت الحيوان للإنسان هو النسبة، وهي المسماة بالرابطة، ثم هذه النسبة موصوفة بالوجوب، وهذا الوجوب كيفية لهذه النسبة، وهذا كلام حق معقول.

إذا عرفت هذا فن قول: إذا قلنا: "يجب أن يكون الباري تعالى موجوداً" فالباري هو الموضوع، والموجود هو المحمول، وإسناد الموجود إلى تلك الحقيقة هو الرابطة، والوجوب كيفية لهذه النسبة والرابطة، وإذا كان الأمر كذلك لم يصر إثبات وجوب الوجود في حق الباري تعالى معقولاً، إلا إذا قلنا إن حقيقته مغايرة لوجوده.

**الحجة الخامسة**: احتج أبو علي بن سينا على أن وجود الممكنات مغاير لماهياتها بأن قال: يمكننا أن نعقل هذه الماهيات عندما نشك في وجودها إلى أن يقوم البرهان على كونها موجودة، والمعلوم غير ما هو غير معلوم، فماهياتها مغايرة لوجوداتها، فكذا ههنا يمكننا أن نعقل أن إله العالم ما هو، وموجد الممكنات ما هو حال ما نشك في

وجوده إلىٰ أن يثبت بالبرهان كونه موجودًا، والمعلوم غير ما هو غير معلوم، فهذا يقتضي أن تكون حقيقته غير وجوده.

واعلم أنه يمكنه أن يجيب عن هذا الوجه بفرق لطيف.

**الحجة السادسة**: ههنا مقدمة، سلم أبو علي بن سينا وأكثر العقلاء صحتها واستقامتها، وهي أن أفراد النوع الأخير كل ما صح علىٰ واحد منها صح علىٰ كلها وقد بنى أبو علي علىٰ هذه المقدمة في كتبه الحكمية مطالب كثيرة.

إذا عرفت هذا فنقول: لو كانت حقيقة الباري تعالىٰ هي محض الوجود كان كل ما كان من لوازم ذاته وجب أن يكون حاصلًا لجميع الموجودات، وإن كان وجوده أخص الموجودات كل ما كان ممتنعًا علىٰ ذاته وجب أن يكون ممتنعًا علىٰ سائر الموجودات، وهو يفضي إلىٰ التناقض؛ لأنه كما أن وجود هذه المحدثات للكائنات الفاسدات وجود ضعيف سريع الزوال والعدم، وجب أن يكون وجود الحق كذلك، وكما أن وجود الحق واجب الدوام ممتنع التغير وجب أن تكون هذه الموجودات الحسية كذلك، وذلك يفضي إلىٰ التناقض، وكل ذلك باطل.

واحتج أبو علي بن سينا علىٰ صحة قوله بأن وجود الباري سبحانه وتعالىٰ لو كان صفة عارضة لماهيته لكان مفتقرًا إلىٰ تلك الماهية، والمفتقر إلىٰ الغير هو الممكن لذاته، فذلك الوجود ممكن لذاته، والممكن لذاته لا بد له من مؤثر والمؤثر فيه إما تلك الماهية أو غير تلك الماهية، لا جائز أن يكون المؤثر في ذلك الوجود تلك الماهية ؛ لأن المؤثر متقدم بالوجود علىٰ الأثر، فيلزم أن تكون تلك الماهية متقدمة بوجودها علىٰ وجودها، وذلك محال.

ولا جائز أن يكون المؤثر في ذلك الوجود غير تلك الماهية؛ لأنه يلزم أن يكون الواجب لذاته مفتقرًا في وجوده إلىٰ سبب منفصل، وذلك محال.

**والجواب**: كما أن المؤثر متقدم بالوجود علىٰ الأثر فكذلك القابل متقدم بالوجود علىٰ المقبول، ولا نزاع أن وجود الممكنات زائد علىٰ ماهياتها، فيلزم أن تكون تلك الماهيات القابلة لتلك الموجودات متقدمة بوجودها علىٰ وجودها، وذلك محال.

وإن قلتم: لم لا يجوز أن تكون هذه الماهيات متقدمة علىٰ وجوداتها بنفس تلك الماهيات لا بوجود آخر ؟

**قلنا**: فلم لا يجوز أن يكون الحال كذلك في جانب المؤثر ؟

## المسألة السابعة

# في أن الله تعالىٰ ليس بمتحيز

**الحجة الأولى**: ويدل عليه وجوه: كل متحيز منقسموكل منقسم ممكن الوجود لذاته، فكل متحيز فهو ممكن الوجود لذاته، وهذا يستلزم أن كل ما لا يكون ممكن الوجود لذاته وجب أن لا يكون متحيزًا، أما أن كل متحيز فهو منقسم لذاته فهذه بناء علىٰ نفي الجوهر الفرد، وسيأتي الكلام عليه في هذه المسألة، وأما أن كل منقسم لذاته فهو ممكن لذاته، وذلك لأن كل منقسم فهو مركب، وكل مركب فهو مفتقر في تحققه إلىٰ تحقق كل واحد من أجزائه، و كل واحد من أجزاء الشيء غير ذلك الشيء، فكل منقسم فهو مفتقر في تحققه إلىٰ غيره، وكل مفتقر في تحققه إلىٰ غيره فهو ممكن لذاته، فثبت أن كل منقسم فهو ممكن لذاته.

**الحجة الثانية**: أنا ذكرنا في مسألة حدوث الأجسام أن كل متحيز فهو محدث فلو كان الباري تعالىٰ متحيزًا لكان محدثًا، لكنه يمتنع أن يكون محدثًا فيمتنع أن يكون متحيزًا.

**الحجة الثالثة**: وذكرنا في مسألة حدوث الأجسام أن كل متحيز فهو متناهي المقدار، وكل متناهي المقدار فهو محدث، ينتج أن كل متحيز فهو محدث، والباري تعالىٰ ليس بمحدث، فلا يكون متحيزًا.

**الحجة الرابعة**: ذكرنا في مسألة إثبات الصانع أن المتحيزات متساوية في تمام الماهية، فلو كان الباري تعالىٰ متحيزًا لكانت ماهيته مساوية لسائر الماهيات في تمام الماهية، ولو كان كذلك لافتقر في اختصاصه بصفات الإلهية إلىٰ مرجح ومخصص، وذلك محال، فالقول بكونه متحيزًا محال.

**الحجة الخامسة**: **لو كان جسمًا لكان منقسماً**، فإما أن يقوم علم واحد وقدرة واحدة بجميع تلك الأجزاء، وهو محال لامتناع حلول الصفة الواحدة في المحال

المتعددة، وإما أن يقوم بكل واحد من تلك الأجزاء علم علىٰ حدة، وقدرة علىٰ حدة، فيكون كل واحد من تلك الأجزاء موصوفًا بجميع صفات الإلهية، فكان هذا تصريحًا بإثبات الآلهة الكثيرة، وذلك محال علىٰ ما سيأتي بيانه.

**الحجة السادسة: لو كان جسمًا ومتحيزًا لكان مساويًا الأجسام في كونه متحيزًا** وجسماً، وبعد هذا إما أن يكون مباينًا في أمر ذاتي، وإما أن لا يكون، فإن باينها في أمر ذاتي كانت الجسمية التي بها المشاركة مغايرة لذلك الأمر الذي حصلت به المباينة فكانت ذاته مركبة من جزأين بهما قوام حقيقته، وكل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود لذاته، فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته، ممكن الوجود لذاته، هذا خلف، وأما إن لم يباين هذه الأجسام المحدثة في وصف ذاتي أصلاً، لزم من حدوث هذه الأجسام وقبولها للعفونة والفساد، أن يكون كل جسم كذلك ـ تعالىٰ الله عنه علوًا كبيرًا.

**الحجة السابعة: لو كان جسمًا كان مركبًا من الأجزاء** وتلك الأجزاء إما أن تكون متساوية في الماهية أو مختلفة في الماهية، فإن كان الأول فكما صح الجزء الفوقاني أن يكون فوقًا، وصح في السفلاني أن يكون فوقًا فاختصاص كل واحد منهما بما له من الترتيب والوضع يكون أمرًا جائزًا ومفتقرًا إلىٰ المخصص والمرجح، فيكون ذلك الجسم لا محالة مفتقرًا إلىٰ المركب والمؤلف، وما كان كذلك امتنع أن يكون صانعًا للعالم، وأما الثاني وهو أن تكون تلك الأجزاء مختلفة بالماهية، وكل واحد من تلك الأجزاء المفروضة تكون له طبيعة واحدة وخاصية واحدة، فالذي يصح أن يكون ممسوس يمين الجزء الفرد من تلك الأجزاء صح أيضًا أن يكون ممسوس يساره، وبالضد، وإذا كان كذلك كان التفرق علىٰ تلك الأجزاء جائزًا، وإذا كان كذلك فتلك الأجزاء قد تركبت واجتمعت، مع جواز أن تكون متفرقة متباينة، ومتى كان الأمر كذلك افتقرت في تألفها وتركبها إلىٰ المؤلف والمركب، وكل ذلك علىٰ خالق كل العالم محال.

**الحجة الثانية**: أنه لو لم تكن الجسمية والتناهي في المقدار مانعًا من الإلهية لتعذر القدح في إلهية الشمس والقمر؛ لأنه لا سبيل لنا إلىٰ القدح في إلهية واحد منهما، إلا لكونه جسما مركبًا من الأجزاء متناهيًا في القدر، فإن جوزنا كون الإله تعالىٰ جسمًا متناهيًا انسد هذا الطريق، فلا يمكننا القدح في إلهية الشمس والقمر، ولما كان ذلك باطلاً علمنا أن القول بأن الإله تعالىٰ جسم قول باطل.

## المسألة الثامنة

# في أنه تعالىٰ ليس في مكان ولا في جهة

اعلم أن كثيرًا ممن يثبت كونه تعالىٰ في الجهة يزعم أن كل موجودين متحيزين فلا بد وأن يكون أحدهما ساريًا في الآخر مثل العرض والجوهر، أو يكون مباينًا عن الآخر في الجهة مثل موجودين يكون كل واحد منهما قائما بالنفس، ويدعي أن العلم بأن كل موجودين فلا بد وأن يكونا علىٰ أحد هذين القسمين علم ضروري، فإن العلم بامتناع وجود موجودين لا يكون أحدهما ساريا في الآخر ولا مباينًا عنه في الجهة علم ضروري بديهي لا يقبل الشك.

واعلم أنا نحتاج إلىٰ أن نبين أن هذه المقدمات ليست بديهية، والذي يدل عليه وجوه:

**الحجة الأولى**: أن العلوم البديهية لا يجوز وقوع الاختلاف فيها للجمع العظيم، فلو كان وقوع هذه المقدمة بديهيًا لامتنع إطباق الجمع العظيم علىٰ إنكاره، ونرى جمهور الأذكياء من العقلاء متفقين علىٰ بطلان هذه المقدمة، فإن إثبات الجهة لله تعالىٰ لم يقل به إلا الحنابلة والكرامية، وأما كل من سواهم فهم متفقون علىٰ أن ذاته سبحانه وتعالىٰ منزه عن الاختصاص بالحيز والجهة، فظهر أن هذه المقدمة ليس بديهية.

**الحجة الثانية**: أن صريح العقل يشهد بأن زيدًا وعمرًا وخالدًا يشتركون في معنى الإنسانية، ويمتاز كل واحد منهم عن الآخر بطوله وقصره وسواده وبياضه، وما به المشاركة مغاير لما به المباينة، فإذن مفهوم الإنسان من حيث إنه إنسان مغاير للطول والقصر، ولكونه هنا وهناك، ولكونه أسود أو أبيض، ثم الإنسان من حيث إنه إنسان إما أن يكون له قدر معين وحيز معين، وإما أن لا يكون كذلك، والأول باطل، وإلا لما كان مشتركا فيه بين الأشخاص ذوات الأحياز المختلفة، والمقادير المختلفة، فثبت أن الإنسان من حيث إنه إنسان ليس له قدر معين ولا حيز معين ولا

شكل معين، وإذا كان كذلك فالتفتيش قد أخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس، فكيف يبعد في خالق كل المحسوسات أن يكون منزهًا عن الشكل والقدر والحيز ؟

**فإن قيل**: الإنسان من حيث إنه إنسان لا وجود له في الخارج، بل في العقل، ونحن ندعي أن كل موجودين في الخارج فلا بد وأن يكون أحدهما ساريًا في الآخر أو مباينًا منه في الجهة فأين أحد المتباينين عن الآخر ؟

**قلنا**: نحن لا نستدل بهذا الكلام علىٰ وجود موجود في الخارج منزه عن المقدار والجهة بل غرضنا منه أنه يمكننا أن نعقل أمرًا من الأمور من أن العقل لا يثبت له تعالىٰ جهة ولا قدرًا، وقد ثبت لنا بهذا الدليل هذا القدر، وإذا لم يكن تصور مثل هذا الموجود مستبعدًا في العقل، فبعد ذلك ادعاء أن هذا الموجود هل هو موجود خارج الذهن أو لا يكون موقوفٌ علىٰ دليل منفصل.

**الحجة الثالثة**: أنا ندرك المبصرات بالقوة الباصرة، ثم الخيال لا يمكنه أن يتخيل للقوة الباصرة كيفية وشكلًا، بل الخيال يستحضر المتخيلات أشكالًا وصورًا، ويعجز عن أن يستحضر لنفسه صورة وشكلاً، فذات الوهم والخيال من أصدق الدلائل علىٰ أنه لا يجب أن يكون لكل موجود صورة وشكل؛ لأنه لا صورة عند الخيال من نفسه ولا شكل عند الوهم من نفسه.

**الحجة الرابعة**: أن أجلى العلوم البديهية الأولية أن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، وهذا العلم لا بد وأن يكون مسبوقًا بتصور معنى النفي والإثبات فهل يتمكن العقل من أن يقول: إن معنى النفي لا بد وأن يكون ساريًا في معنى الإثبات أو مباينًا عنه بالجهة والحيز، بل هذا الحكم ممتنع لذاته ؟ فعلمنا أن استحضار متصورين في العقل بحيث لا يكون أحدهما ساريًا في الآخر أو مباينًا عنه بالجهة أمر جائز.

**الحجة الخامسة**: إن صريح العقل يشهد بأن كل موجودين يفرضان فإما أن يكون أحدهما ساريًا في الآخر أو مباينا عنه في الجهة أو لا ساريًا في الآخر ولا مباينا عنه بالجهة، وهذا القسم الثالث لا شك أنه حاصل بحسب القسمة العقلية، وإذا رجعنا إلىٰ أنفسنا لم نجد البتة في عقولنا نبوة عن إثبات هذا القسم الثالث، بل نجد العقل متوقفًا فيه بالنفي والإثبات طالبًا للحجة علىٰ الجزم بإثباته أو الجزم بامتناعه، فعلمنا أن امتناع هذا القسم ليس من الأوليات.

**الحجة السادسة**: أن عقلنا يشير إلىٰ ماهيات مع أنا نعلم بالضرورة أن ليس لتلك الماهيات أحياز، ولا جهات، فإن ماهيات الأعداد مثل مسمى الواحد ومسمى

الاثنين وكذا مسمى مراتب الأعداد أمور يدركها العقل، ولا يمكنه أن يحكم علىٰ ماهية الواحد من حيث إنه واحد بأن مكانه هو موضع كذا ومقداره هو مقدار كذا، بل يعقل العقل هذه الماهيات ولا يعتبر معها البتة لا مقدارًا ولا شكلاً، ولا حيزًا فثبت بمجموع هذه الوجوه أن العقل من حيث إنه هو لا يستبعد تصور معقول حال ما لا يعتبر له مكانًا ولا جهة ولا قدرًا ولا شكلاً، فثبت أن العلم بامتناع هذا الموجود ليس من العلوم البديهية.

**المقدمة الثانية**: أن مرادنا بقولنا إن الشيء الفلاني مختص بالمكان والجهة أنه يمكن أن يشار إليه إشارة حسية بأنه هنا أو هناك، ولا شك أن العالم في المكان والجهة بهذا التفسير، فلو كان الباري تعالىٰ مختصًا بالمكان والجهة بهذا التفسير لم يخل الحال من أحد أمرين، وهو إما أن يكون الباري تعالىٰ مماسًا للعالم أو مجانبًا له، فأما أن يكون الباري تعالىٰ مشارًا إليه بحسب الحس بأنه هنا أو هناك مع أنه لا يكون مماسًا للعالم ولا محاذيًا له فهذا غير معقول.

**المقدمة الثالثة**: ذهب السواد الأعظم من العقلاء إلىٰ أنه تعالىٰ منزه في وجوده عن المكان والحيز والجهة، وقالت الكرامية: إنه مختص بجهة فوق، وهذا القول بحسب القسمة العقلية يحتمل ثلاثة أوجه:

**أحدها**: أن يقال: إنه مماس للعرش.

**وثانيها**: أنه مباين للعرش ببعد متناه وأكثر طوائف الكرامية قائلون بأحد هذين القولين.

**وثالثها**: أن يقال: إنه تعالىٰ مباين للعرش ببعد لا نهاية له، وهذا هو قول" الهيضمية" واعلم أن هذا القول إما أن يكون نفيًا لكونه تعالىٰ في الجهة أو يكون قولًا غير معقول، وذلك لأنه إذا كان العالم في أحد الجانبين وذات الباري تعالىٰ في الجانب الآخر كان البعد بينهما محصورًا، والقول بأن ما لا نهاية له محصور بين حاصرين لا يقوله من يفهم معاني هذه الألفاظ.

وإذ قد لخصنا هذه المقدمات فلنرجع إلىٰ ذكر الدلائل

**الحجة الأولى: كل ما كان في جهة** فإما أن يكون غير محتمل للقسمة وإما أن يكون محتملًا للقسمة، فإن لم يكن محتملًا للقسمة، مع أنه مشار إليه بحسب الحس، كان في الصغر و الحقرة كالجوهر الفرد، والخصوم وافقواعلى أنه يجب تنزيه الله تعالىٰ عن هذه الصفة، وأما إن كان مشارًا إليه مع أنه محتمل للقسمة كان جسمًا مركبًا

من الأجزاء والأبعاض، وحينئذٍ يرجع الكلام إلىٰ المسألة الأولى، ولهذا السر اتفق أصحابنا علىٰ أن كل من أثبت الله تعالىٰ في الحيز والجهة لا بد وأن يعترف بكونه مركبًا من الأجزاء والأبعاض.

واعلم أن أصحابنا عبروا عن هذه الدلالة بأن قالوا: لو كان في جهة فوق لكان إما أن يكون أكبر من العرش أو مساويًا له أو أصغر منه، فإن كان أكبر من العرش كان القدر المساوي منه العرش مغايرًا للقدر الفاضل منه من العرش، فيكون مركبًا من الأجزاء والأبعاض، وإن كان مساويًا للعرش وثبت أن العرش منقسم من الأجزاء والأبعاض كان مساويًا له في المقدار منقسمًا، مركبًا من الأجزاء والأبعاض، وإن كان أصغر من العرش فإما أن يكون قد بلغ في الصغر إلىٰ أن كان مساويًا للجوهر الفرد، والجزء الذي لا يتجزأ، فيكون في غاية الصغر والحقارة ـ وجل ربنا عن ذلك باتفاق العقلاء ـ وإما أن يكون أكبر من الجوهر الفرد، ويعود القول بالتركيب والقسمة.

واعلم أن علىٰ قول من يقول: كل متحيز فهو قابل للقسمة أبدًا لا نحتاج إلىٰ ذكر هذا التقسيم، بل نقول: كل ما كان مشارًا إليه بحسب الحس فإنه لا بد وأن يتميز يمينه عن يساره، وقدامه عن ورائه، وفوقه عن تحته، فيكون منقسمًا مركبًا من الأجزاء والأبعاض، وذلك مما بينًّا امتناعه في المسألة السابقة.

**الحجة الثانية: كل ما كان مشارًا إليه بحسب الحس** فإنه لا بد وأن يتميز يمينه عن يساره، فهو متناه من جميع الجوانب، وكل ما كان متناهيًا من جميع الجوانب فهو محدث، وإنما قلنا: إن كل ما كان مشارًا إليه بحسب الحس فهو متناه من جميع الجوانب لوجهين:

الأول: البرهان المذكور في مسألة حدوث الأجسام علىٰ تناهي الأبعاد، وذلك هو العمدة القوية التي لا ريب فيها.

**الثاني**: أنه تعالىٰ لو كان غير متناه لكان إما أن يكون غير متناه من جميع الجوانب أو بعض الجوانب، لا جائز أن يكون غير متناه من جميع الجوانب؛ لأن علىٰ هذا التقدير يلزم أن يكون العالم ساريًا في ذات الله تعالىٰ وحالًا فيه، ويلزم أن تكون ذاته مخالطة للقاذورات ـ تعالىٰ الله عن هذه المقالة، وعن هذا الوهم والخيال ـ ولا جائز أن يقال إنه غير متناه من بعض الجهات دون البعض، وذلك لأن الجانب المتناهي من ذاته إما أن يكون مساويًا للجانب الآخر ـ الذي هو غير متناه في الحقيقة

والماهية ـ وإما أن لا يكونا متساويين، فإن كان الأول فكل شيئين متساويين من جميع الوجوه، فكل ما يصح علىٰ أحدهما يصح علىٰ الآخر، فيلزم أن يقال: الجانب الذي هو غير متناه يصح أن ينقلب متناهيًا، والجانب الذي هو متناه يصح أن ينقلب غير متناه فيكون الفصل والوصل والتركيب والتفريق جائزًا علىٰ ذات الله تعالى، فيفتقر ذلك التأليف إلىٰ مؤلف، وذلك التركيب إلىٰ مركب، وذلك علىٰ خالق العالم محال ممتنع، وأما إن كان الجانب المتناهي مخالفًا في الماهية للجانب الذي هو غير متناه، فكل ذات كانت مركبة من أجزاء مختلفة في الماهية والطبيعة، فلا بد وأن ينتهي في ذلك التركيب إلىٰ أجزاء يكون كل واحد منها في نفسه بسيطًا خاليًا من التركيب، فالجزء الواحد من تلك الأجزاء البسيطة لا بد وأن يماس بيمينه شيئًا، وبيساره شيئًا آخر، ذلك الذي ماسه يمكن أن يماسه بيساره، وبالضد، وإذا كان ذلك جائزًا كان التفرق علىٰ تلك الأجزاء جائزًا فحينئذ يكون التأليف والتركيب والتفرق جائزا علىٰ تلك الأجزاء، ومتى كان الأمر كذلك افتقر تأليفها وتركيبها إلىٰ مؤلف ومركب، وكل ذلك محال.

فثبت بما ذكرنا أنه تعالىٰ لو كان مشارًا إليه بحسب الحس لكان متناهيًا من جميع الجوانب، ونقول: إنه متى كان كذلك وجب أن يكون محدثًا، وذلك لأن كل ما كان متناهيًا من جميع الجوانب كان وجوده أزيد مما وجد، أو أنقص مما وجد جائزًا، وإذا كان كذلك كان اختصاصه بذلك القدر المعين من الجائزات مفتقرًا إلىٰ مخصص ومقدر، وذلك علىٰ خالق العالم محال.

وأيضًا إذا كان متناهيًا من كل الجوانب لم يكن فوق كل الموجودات لأن فوقه أمكنة خالية عنه، فلم يكن فوق الكل، والخصم ينكر ذلك ولا يرضاه، فثبت أن كونه تعالىٰ مشارًا غليه بحسب الحس محال.

**الحجة الثالثة: لو كان ذاته مختصًا بمكان وجهة** لكان إما أن يصح عليه أن يخرج منها أو لا يصح، فإن صح لزم كونه محلا للحركة والسكون، وكل ما كان كذلك كان محدثًا علىٰ ما بيناه في مسألة حدوث الأجسام، وإن تعذر عليه الخروج منها كان كالزمِن المقعد العاجز عن الحركة، وذلك صفة نقص، وهو علىٰ الله تعالىٰ محال.

**الحجة الرابعة:** وهو أنه تعالىٰ لو كان في مكان وجهة فهذا المكان الذي حكم الخصم بأنه تعالىٰ فيه إما أن يكون موجودًا أو معدوماً، فإن كان موجودًا فالباري

تعالىٰ مختص بالمكان والجهة من الأزل إلىٰ الأبد، فحينئذٍ كان ذلك المكان موجودًا مع الله في الأزل، وهو محال؛ لأن ذلك المكان لما كان موجودًا وكان قابلًا للقسمة كان ذلك عين الجسم، فكان هذا قولًا بقدم الأجسام.

وأيضًا: المكان لا يفتقر في وجوده إلىٰ المتمكن؛ لأن الخلاء جائز بالاتفاق، وأما الباري تعالىٰ فإنه عند الخصم يمتنع وجوده في غير الحيز والجهة، فعلى هذا يكون الباري تعالىٰ مفتقرًا في وجوده وتحققه إلىٰ وجود المكان، ووجود المكان غنيًا عنه، فكان تعالىٰ علىٰ هذا التقدير ممكنا لذاته مفتقرًا إلىٰ غيره، وكان المكان واجبًا لذاته غنيًا عن غيره، فكان المكان أولى بأن يكون هو الإله سبحانه وتعالى، والإله أولى بأن يكون العبد، وكل ذلك ساقط من القول.

**وأما إن قيل**: بأن المكان الذي حكم الخصم بكونه تعالىٰ حالًا فيه معدوم صرف ونفي محض، فهذا محال من القول؛ لأن النفي المحض والعدم الصرف لا تخصص له ولا تعين له، وما كان كذلك استحال القول بحصول الموجود فيه، فثبت أن القول بحصول الباري تعالىٰ في المكان محال.

**فإن قيل**: فهذا الإشكال بعينه وارد في كون الجسم في المكان،

**قلنا**: المراد بكون الجسم في المكان كونه بحيث يمكن الإشارة إلىٰ كل واحد من جوانبه، بأنه غير الآخر، وبأنه متصل به ومماس له، ويرجع حاصل كونه في المكان والجهة إلىٰ مقداره واتصال بعض أجزائه بالبعض، فإن أردتم بقولكم: " الله تعالىٰ في المكان" هذا المعنى كان هذا تصريحًا بكونه تعالىٰ مركبًا من الأجزاء والأبعاض، وحينئذٍ يرجع الكلام إلىٰ المسألة الأولى.

**الحجة الخامسة: الأحياز والجهات** إما أن تكون متساوية في الماهية أو مختلفى في الماهية، فإن كان الأول لزم من صحة اختصاص الباري تعالىٰ ببعض الأحياز صحة اختصاصه بسائر الأحياز بدلًا عن ذلك الحيز، وإذا كان حصوله في كل واحد منها بدلًا عن الآخر أمرًا جائزًا كان حصوله في بعض تلك الأحياز أمرًا جائزًا، فيفتقر ذلك الاختصاص إلىٰ المخصص وهو علىٰ القديم محال، وأما إن قلنا بأن الأحياز مختلفة في الماهية والحقيقة فلعل خاصية بعض تلك الأحياز اقتضى حصول ذات الله تعالىٰ فيه، وخاصية بعضها اقتضى امتناع حصول الله فيه.

**فنقول**: هذه الأحياز أشياء متباينة بالعدد ومتباينة بالماهية، ولكل واحد منها خاصية معينة وصفة معينة، فهي أشياء موجودة قائمة بأنفسها، موجودة في الأزل، فإذا

كانت هذه الأحياز غير متناهية كان قد وجد مع الله تعالىٰ في الأزل موجودات قائمة بالنفس غير متناهية، وذلك لا يرتضيه المسلم، فثبت أن القول بأن الله تعالىٰ في الجهة محال.

**الحجة السادسة: العالم كرة،** وإذا كان كذلك وجب أن لا يكون في الجهة أصلاً، إنما قلنا: إن العالم كرة، وذلك لأنا إذا رصدنا كسوفًا قمريًا فإذا وجدناه في البلاد الشرقية في أول الليل وجداه في البلاد الغربية في آخر الليل، فعلمنا أن أول الليل في المشرق هو آخر الليل بعينه في المغرب، وذلك يدل علىٰ أن العالم كرة.

إذا ثبت هذا فنقول: الجهة التي فوق رأسنا هي بعينها أسفل لأولئك الذين يكونون علىٰ ذلك الوجه الآخر من الأرض، فلو كان تعالىٰ فوقًا لنا لكان أسفل بالنسبة إلىٰ سكان ذلك الجانب الآخر من الأرض، ولو كان فوقًا لهم لكان أسفل بالنسبة إلينا، فثبت أنه لو كان في جهة لوجب إن يكون أسفل بالنسبة إلىٰ بعض الجوانب، ولما كان ذلك باطلًا ثبت أنه تعالىٰ يمتنع كونه تعالىٰ في المكان والجهة.

**احتج الخصم بالعقل والنقل:**

**أما العقل:** فهو أنه تعالىٰ لا بد وأن يكون في حيز وجهة، فإذا ثبت هذا وجب أن يكون في جهة فوق.

**أما المقام الأول، وهو أنه تعالىٰ في الحيز والجهة فاحتجوا عليه بوجهين:**

**الأول:** أن كل موجودين لا بد وأن يكون أحدهما ساريًا في الآخر، كالعرض الساري في الجوهر، أو يكون مباينًا عنه بالجهة كالجسمين، والعلم بذلك ضروري.

**والثاني:** أن الجسم مختص بالحيز والجهة، وإنما كان كذلك لأنه قائم بالنفس، والله تعالىٰ يشاركه في كونه قائمًا بالنفس، فوجب أن يكون مشاركًا له في الحصول في الجهة.

**وأما المقام الثاني:** وهوأنه تعالىٰ لما ثبت أنه يجب أن يكون في الجهة ونقول: يجب أن تكون تلك الجهة هي جهة فوق، فيدل عليه وجهان:

**الأول:** أن أشرف الجهات جهة فوق، وتخصيص أشرف الجهات بأشرف الموجودات هو المناسب المعقول.

**والثاني:** أن الخلق بمجرد طباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون الأيدي إلىٰ جهة العلو عند الدعاء والتضرع، وذلك يدل علىٰ أن فطرتهم تشهد بأن معبودهم في جهة العلو.

وأما النقل: فهو الألفاظ الموهمة لإثبات الجهة، كقوله تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾ [طه: ٥] وقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ٦١] وقوله تعالىٰ: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النّحل: ٥٠].

**والجواب عن الشبهة الأولى**: لا شك أن قسمة العقل تقتضي انقسام الموجودات إلىٰ ثلاثة أقسام؛ وذلك لأن كل موجودين فإما أن يكون أحدهما ساريًا في الآخر أو مباينًا عنه بالحيز والجهة، أو لا ساريًا فيه ولا مباينًا عنه بالحيز، فإن ادعيتم أن القسم الثالث ممتنع الوجود ـ والعلم بامتناعه ضروري ـ فقد أبطلناه، وإن سلمتم أن إبطال هذا القسم الثالث ليس معلومًا بالضرورة، بل بالدليل فنقول: قولكم: إن كل موجودين لإما أن يكون أحدهما ساريًا في الآخر أو مباينًا عنه بالجهة، إنما يصح عليه لو ثبت فساد القسم الثالث، فإنكم إذا أثبتم فساد القسم الثالث بهذه المقدمة وقع الدور، فيكون ساقطًا.

**وأما الجواب عن الشبهة الثانية**: فنقول: لم لا يجوز أن يكون كون الجسم مختصًا بالحيز والجهة بذاته المخصوصة لا لوصف آخر؟ وذلك لأن اختصاص الذات بالصفة لو كان لأجل صفة أخرى، لزم التسلسل، فلا بد من الانتهاء إلىٰ ما كان ثابتًا له لذاته فلم لا يجوز أن يكون كون الجسم مختصًا بالحيز والجهة من هذا الباب؟

**والجواب عن الشبهة الثالثة**:

وهي قولهم: أشرف الجهات جهة العلو.

**فنقول: هذا الكلام ساقط من وجوه:**

**الأول**: أن هذا الكلام مقدمة خطابية فلا يلتفت إليها في العقليات.

**الثاني**: أنا قد بينا أنه لما كان العالم كرة كان كل جهة يشار إليها فهي وإن كانت فوق بالنسبة إلىٰ البعض لكنها تحت بالنسبة إلىٰ الباقين.

**والثالث**: أنه إما أن يقال: لا نهاية لامتداد ذات الله من جهة العلو أو يكون لامتداد ذاته نهاية، فإن كان الأول لم يفرض في ذاته نقطة إلا وفوقها نقطة أخرى، ولا شيء يفرض فيه إلا وهو سفل لا علو مطلق، وإن كان الثاني افترض فوق طرفه العلوي خلاء، فكان ذلك الخلاء أعلى منه، ولم يكن علوًا مطلقًا.

**والرابع**: أن الشرف الحاصل بسبب العلو بالجهة، يكون حاصلًا للحيز والجهة بالذات، ويكون حاصلًا للمتمكن بالعرض، بسبب أنه حصل في ذلك المكان، فحصول هذا الشرف للمكان والجهة، أتم مما للمتمكن، فلو كان الباري تعالىٰ

حاصلًا في الجهة لزم أن يكون المكان أشرف في هذا الباب من الباري، وهو محال.

**وأما الجواب عن الشبهة الرابعة:** فهو أنه لو كان رفع الأيدي إلىٰ السماء يدل علىٰ كون المعبود في السماء لوجب أن يدل وضع الجبهة علىٰ الأرض علىٰ أنه في الأرض، ولما بطل ذلك فكذا ما قالوا.

**وأما الجواب عن الوجوه النقلية:** فاعلم أن ههنا قانونًا كليًا، وهو أنا إذا رأينا الظواهر النقلية معارضة للدلائل العقلية، فإن صدقناهما معا لزم الجمع بين النفي والإثبات، وإن كذبناهما معًا لزم رفع النفي والإثبات، وإن صدقنا الظواهر النقلية وكذبنا الشواهد العقلية القطعية لزم الطعن في الظواهر النقلية أيضاً؛ لأن الدلائل العقلية أصل للظواهر النقلية فتكذيب الأصل لتصحيح الفرع يفضي إلىٰ تكذيب الأصل والفرع معاً، فلم يبق إلا أن تصدق الدلائل العقلين، ويشتغل بتأويل الظواهر النقلية، أو يفوض علمها إلىٰ الله، وعلىٰ التقديرين فإنه يظهر أن الظواهر النقلية لا تصلح معارضة للقواطع العقلية فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب، ومن أراد الاستقصاء في تأويل الظواهر الواردة في القرآن والأخبار فعليه بكتاب" أسرار التنزيل وأنوار التأويل".

## المسألة التاسعة

# في أنه تعالىٰ يستحيل أن تحل ذاته في شيء ويستحيل أن تحل صفته في شيء

اعلم أن النصارى يذكرون الحلول تارة والاتحاد أخرى، وكلامهم في غاية الخبط، ونحن نذكر تقسيمًا مضبوطًا فنقول: القوم إما أن يقولوا بالحلول أو بالاتحاد، إما لذات الله تعالىٰ أو لصفة من صفاته، إما بالنسبة إلىٰ روح عيسىٰ ﷺ أو بالنسبة إلىٰ بدنه، وإما أن لا يقولوا بشيء من ذلك، بل يقولوا: إنه تعالىٰ أعطاه الله قدرة علىٰ خلق الأجسام والحياة، وعلمًا بالمغيبات، وإما أن لا يقولوا بذلك أيضًا، بل يقولوا إنه تعالىٰ سماه ابنًا علىٰ سبيل التشريف كما سمى إبراهيم ﷺ خليلًا علىٰ سبيل التشريف، فهذه الوجوه التي يحتملها كلامهم.

ونقول: أما القول بالحلول فهو باطل لأنه تعالىٰ لو حل في شيء لكان إما أن يحل مع وجوب أن يحل أو مع جواز أن يحل، والأول باطل لوجهين:

**الأول**: أن ذلك يقتضي إما حدوث الحالّ أو قدم المحِلّ، وكلاهما محالان.

**والثاني**: أنه لما حل مع وجوب أن يحل كانت ذاته مفتقرة إلىٰ ذلك المحِلّ، والمفتقر إلىٰ الغير ممكن بالذات.

**وأما القسم الثاني**: وهو أنه تعالىٰ يحل مع جواز أن يحل فهذا أيضًا باطل؛ لأن المعقول من الحلول كون الحال مفتقرًا إلىٰ المحل ومحتاجًا إليه، وإذا لم يوجد هذا المعنى لم يتحقق معنى الحلول.

**فإن قيل**: لم لا يجوز أن يقال: إنه حل مع وجوب أن يحل، قوله: يلزم إما قدم المحل أو حدوث الحال.

**قلنا**: لا نسلم، ولم لا يجوز أن يقال: إن ذاته يوجب لذاته الحلول في المحل، بشرط وجود ذلك المحل، وقبل وجود المحل لم يكن شرط هذا الاقتضاء

حاصلاً، فلا جرم لم يحصل هذا الحلول، وبعد وجود المحل حصل شرط هذا الاقتضاء، فلا جرم حصل هذا الحكم علىٰ سبيل الوجوب وأيضًا: فلم لا يجوز أن يقال: المحل يوجب كونه تعالىٰ حالًا فيه، وعند وجود هذا المحل وجب هذا الحلول، وقبل وجوده، لا يجب؟

**الجواب**: الفرق بين الحال والمحل إنما يظهر من حيث إن الحالَّ مفتقر إلىٰ المحل، والمحل غني عنه، فإن حصل هذا المعنى، لزم أن يكون واجب الوجود لذاته، مفتقرًا إلىٰ الغير، فيكون الواجب لذاته ممكن الوجود لذاته، هذا خلف، هذا خلف، وإن لم يحصل هذا المعنى لم يحصل مسمى الحلول، وأما القول بالاتحاد فهو أيضًا باطل؛ لأن الشيئين إذا اتحدا فهما حال الاتحاد إن كانا باقيين فهما اثنان لا واحد، وإن عدما معًا كان الحاصل ثالثًا مغايراً لهما، وإن بقي أحدهما وفني الآخر امتنع الاتحاد أيضاً؛ لأن الموجود لا يكون عين المعدوم، فثبت بما ذكرنا أن القول بالحلول والاتحاد باطل.

وأما القول بأنه تعالىٰ خلق فيه القدرة علىٰ خلق الجسم فهذا أيضًا باطل لأنا سنبين أنه لا قدرة لأحد علىٰ الإيجاد إلا الله تعالىٰ.

وأما القول بأنه تعالىٰ سماه ابنًا علىٰ سبيل التشريف: فهذا البحث يصير سمعيًا، واحتج النصارى علىٰ قولهم: بأن عيسىٰ ﷺ أحيىٰ الموتىٰ، وأبرأ الأكمه، والأبرص، وهذا لا يمكن إلا بالقدرة الإلهية.

**والجواب**: لم لا يجوز أن يقال: إنه تعالىٰ هو الذي أحيى الموتى وأبرأ الأكمه والأبرص علىٰ وفق دعائه إظهارًا لمعجزته؟

ولقد ناظرت بعض النصارى، فقلت له: هل تسلم أنه لا يلزم من عدم الدليل، عدم المدلول؟ فقال: نعم، قلت له: ما الذي يدل علىٰ أن ذات الله لم تحل في بدن زيد، وفي بدن عمرو، ولم تحل في بدن هذه الذبابة وهذه النملة؟ فقال: هذا ممتنع؛ لأنا إنما أثبتنا هذا الحلول في حق عيسىٰ ﷺ لأنه ظهر علىٰ يده إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، فإذا لم يظهر شيء من هذه الأشياء علىٰ يد ويد وعمرو فكيف يمكن إثبات هذا الحلول في حقه؟ فقلت له: إنك سلمت أولًا أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول، وإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص دلل حصول هذا الحلول عندكم، فلا يلزم من عدم هذا الدليل عدم هذا الحلول، فوجب أن تبقى شاكًا في

حلول الله في بدن هذه النملة وهذه الذبابة، وكل مذهب أدى إلىٰ مثل هذا القول فهو خسيس جدًا.

وأيضًا: كما ظهر إحياء الموتى علىٰ يدي عيسىٰ ﷺ فقد ظهر علىٰ يدي موسىٰ ﷺ لأنه قلب العصا ثعبانًا، بل هو أعجب؛ لأن انقلاب الخشبة ثعبانًا عظيمًا أعجب من انقلاب الميت حيًا، فإن دلت معجزات عيسىٰ ﷺ علىٰ الحلول والاتحاد فبأن تدل معجزات موسىٰ علىٰ هذا الحلول - وبالله التوفيق - أولى.

وبالجملة: فمذهب النصارى والحلولية أخس وأذل من أن يلتفت العاقل إليه.

## المسألة العاشرة

# في بيان أنه تعالىٰ يمتنع أن يكون محلًا للحوادث

المشهور: أن الكرامية يجوزون ذلك، وسائر الطوائف ينكرونه، ومن الناس من قال: إن أكثر طوائف العقلاء يقولون بهذا المذهب، وإن كانوا ينكرونه باللسان، أما المعتزلة فمذهب لأبي علي وأبي هاشم وأتباعهما أنه تعالىٰ مريد بإرادة حادثة، لا في محل، وكاره للمعاصي والقبائح بكراهة محدثة، لا في محل، وهذه الإرادات والكراهات وإن كانت موجودة لا في محل إلا أن صفة المريدية والكراهية تحدث في ذات الله تعالىٰ، وهذا قول بحدوث الحوادث في ذات الله تعالىٰ.

وأيضًا: إذا حضر المرئي والمسموع حدثت في ذات الله تعالىٰ صفة السامعية والمبصرية.

بلى، المعتزلة لا يطلقون لفظ الحدوث وإنما يطلقون لفظ التجدد، وهذا نزاع في العبارة، وأما أبو الحسين البصري فإنه يثبت علوما متجددة في ذات الله تعالىٰ بحسب تجدد المعلومات.

وأما الأشعرية فإنهم يثبتون النسخ ويفسرونه بأنه رفع الحكم الثابت أو انتهاء الحكم، وعلىٰ التقديرين فإنه اعتراف بوقوع التغير، لأن الذي ارتفع وانتهى فقد عدم بعد وجوده، وأيضاً، يقولون: إنه تعالىٰ عالم بعلم واحد، ثم إنه قبل وقوع المعلوم يكون متعلقًا بأنه سيقع، وبعد وقوعه يزول ذلك التعلق، ويصير متعلقًا بأنه كان واقعاً، وهذا تصريح بتغير هذه التعلقات، ويقولون أيضًا: إن قدرته كانت متعلقة بإيجاد الموجود المعين من الأزل، فإذا وجد ذلك الشيء ودخل ذلك الشيء في الوجود انقطع ذلك التعلق؛ لأن الموجود لا يمكن إيقاعه، فهذا اعتراف بأن ذلك التعلق قد زال، وكذا أيضًا الإرادة الأزلية كانت متعلقة بترجيح وجود شيء علىٰ عدمه في ذلك الوقت المعين، فإذا ترجح ذلك الشيء في ذلك الوقت امتنع بقاء ذلك التعلق؛ لأن ترجيح المترجح محال.

وأيضًا: توافقنا على أن المعدوم لا يكون مرئيًا ولا مسموعاً، فالعالم قبل أن كان موجودا لم يكن مرئيًا، ولا كانت الأصوات مسموعة، وإذا خلق الألوان والأصوات صارت مرئية ومسموعة. فهذا اعتراف بحدوث هذه التعلقات، ولو أن جاهلًا التزم كون المعدوم مرئيًا ومسموعًا قيل له: الله تعالىٰ هل كان يرى العالم وقت عدمه معدومًا أو كان يراه وجوداً؟ لا سبيل على القسم الثاني؛ لأن رؤية المعدوم موجودًا غلط، وهو على الله تعالىٰ محال، ثم إذا أوجده فإنه يراه موجودًا لا معدومًا، وإلا عاد حديث الغلط، فعلمنا أنه تعالىٰ كان يرى العالم وقت عدمه معدوماً، ووقت وجوده موجوداً، وهذا يوجب ما ذكرناه.

وأما الفلاسفة: فهم مع أنهم أبعد الناس في الظاهر عن هذا القول هم قائلون به، وذلك لأن مذهبهم أن الإضافات موجودة في الأعيان، وعلىٰ هذا فكل حادث يحدث فإن الله تعالىٰ يكون موجودًا معه، وكونه تعالىٰ مع ذلك الحادث وصف إضافي حدث في ذاته.

وأما أبو البركات البغدادي - وهو من أكابر الفلاسفة المتأخرين - فإنه صرح في كتابه "المعتبر" بإثبات إرادات محدثة وعلوم محدثة في ذات الله تعالى، وزعم أنه لا يتصور الاعتراف بكونه تعالىٰ إلـهًا لهذا العالم إلا مع هذا المذهب، ثم قال: "الإجلال من هذا الجلال واجب، والتنزيه من هذا التنزيه لازم" فإذا حصل الوقوف علىٰ هذا التفصيل ظهر أن هذا المذهب قال به أكثر فرق العقلاء، وإن كانوا ينكرونه باللسان.

**واعلم أن الصفات علىٰ ثلاثة أقسام:**

**أحدها**: صفات حقيقية عارية عن الإضافات كالسواد والبياض.

**وثانيها**: الصفات الحقيقية التي تلزمها الإضافات كالعلم والقدرة، وذلك لأن العلم صفة حقيقية تلزمها إضافة مخصوصة إلىٰ المعلوم، وكذا القدرة صفة حقيقية، ولها تعلق بالمقدور، وذلك التعلق إضافة مخصوصة بين القدرة وبين المقدور.

**وثالثها**: الإضافات المحضة والنسب المحضة مثل كون الشيء قبل غيره، ومثل كون الشيء يمينًا لغيره أو يسارًا له، فإنك إذا جلست علىٰ يمين إنسان ثم قام ذلك الإنسان وجلس في الجانب الآخر منك، فقد كنت يمينًا له ثم صرت الآن يسارًا له، فهنا لم يقع التغير في ذاتك ولا في صفة حقيقية من صفاتك، بل في محض الإضافات.

إذا عرفت هذا فنقول: أما وقوع التغير في الإضافات فلا خلاص عنه، وأما

وقوع التغير في الصفات الحقيقية فالكرامية يثبتونه، وسائر الطوائف ينكرونه، فظهر الفرق في هذا الباب بين مذهب الكرامية، ومذهب غيرهم.

**والذي يدل علىٰ فساد قول الكرامية وجوه:**

**الحجة الأولى:** أن كل ما كان من صفات الله تعالىٰ فلا بد وأن يكون من صفات الكمال ونعوت الجلال، فلو كانت صفة من صفاته محدثة لكان ذاته قبل حدوث تلك الصفة خاليًا عن صفة الكمال، والخالي عن صفة الكمال ناقص، فيلزم أن ذاته كانت ناقصة قبل تلك الصفة فيها، وذلك محال، فثبت أن حدوث الصفة في ذات الله تعالىٰ محال.

**الحجة الثانية:** لو كانت ذاته قابلة للصفة المحدثة لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته، وكانت تلك القابلية أزلية ـ وثبوت القابلية يستلزم صحة وجود المقبول ـ فلو كانت قابلية الحوادث أزلية لكان وجود الحوادث في الأزل ممكنًا إلا أن هذا محال؛ لأن الحوادث ما لها أول، والأزل لا أول له، والجمع بينهما محال.

واعلم أن هذا الدليل مبني علىٰ ثلاث مقدمات:

**المقدمة الأولى:** أنه لو كانت ذاته قابلة للصفة المحدثة لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته، والدليل عليه أنها لو لم تكن من اللوازم لكانت من العوارض، فكانت الذات قابلة لتلك القابلية، فقبول تلك القابلية إن كان من اللوازم فهو المقصود، وإن كان من العوارض فيفتقر إلىٰ قابلية أخرى، ويلزم إما التسلسل وإما الانتهاء إلىٰ قابلية تكون من لوازم الذات، وهو المطلوب.

**المقدمة الثانية:** أن القابلية إذا كانت أزلية وجب أن يكون المقبول صحيح الوجود في الأزل، والدليل عليه أن كون الشيء قابلًا لغيره نسبة بين القابل والمقبول، والنسبة بين المنتسبين متوقفة علىٰ تحقق كل واحد من المنتسبين، فصحة النسبة تعتمد صحة وجود المنتسبين، ولما كانت صحة اتصاف الباري بالحوادث حاصلة في الأزل لزم أن تكون صحة وجود الحوادث حاصلة في الأزل.

**المقدمة الثالثة:** أن حدوث الحوادث في الأزل غير ممكنة، والدليل عليه ما ذكرنا أنه يقتضي الجمع بين ثبوت الأزلية وبين عدمها، وكل ذلك محال.

فإن قيل: ينتقض ما ذكرتم من الدليلين بتغير الإضافات، وينتقض هذا الدليل بعينه بأن القدرة أزلية و تأثيرها في صحة الفعل من لوازم ذاتها، مع أنه لا صحة للفعل في الأزل.

**والجواب عن الأول**: أن الإضافات لا وجود لها في الأعيان، وإلا لزم التسلسل، وإذا كان كذلك زال السؤال.

**وأما السؤال الثاني فجوابه**: أن وجود القادر يجب أن يكون متقدمًا علىٰ وجود المقدور، وأما وجود القابل فلا يجب أن يكون متقدمًا علىٰ وجود المقبول، فظهر الفرق.

**الحجة الثانية**: قول الخليل ﷺ ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] والأفول: عبارة عن التغير، وهذا يدل علىٰ أن المتغير لا يكون إلهًا أصلًا.

**أما الكرامية فقد احتجوا من وجهين:**

**الحجة الأولى**: أنهم أقاموا الدلائل علىٰ أنه لا بد من الاعتراف بحدوث الكلام والإرادة والسامعية والمبصرية، ثم أقاموا الدلائل علىٰ أنه لا بد من قيام الصفة بالموصوف، وحينئذٍ يحصل من هذين الأصلين كونه تعالىٰ محلًا للحوادث.

**الحجة الثانية**: أنهم قالوا: حصلت الموافقة بيننا وبين الأشعرية علىٰ أنه يصح قيام المعاني بذات الله تعالىٰ في الجملة، ولا فارق بين المعاني القديمة وبين المعاني المحدثة إلا في القدم والحدوث، ولا يجوز أن يكون القدم معتبرًا في المقتضي؛ لأن القدم عبارة عن نفي الأولية، وذلك قيد عدمي، والقيد العدمى لا يكون داخلًا في المقتضي، وإذا سقط القدم من درجة الاعتبار، بقي أنه إنما يصح قيام تلك المعاني بذات الله تعالىٰ لكونها معاني وصفات الحوادث، تشاركها في هذا المعنى، فيلزم صحة قيام الحوادث بذات الله تعالىٰ.

**الجواب عن الحجة الأولى**: أنا سنجيب عن دلائلكم في حدوث الكلام والإرادة والسمع والبصر.

**وعن الثانية**: لا نسلم أنه لا فارق بين صفات الله تعالىٰ وبين هذه الأعراض المحدثة، إلا في القد الحدوث، ولم لا يجوز أن تكون تلك الصفات مخالفة لهذه الصفات بأعيانها وحقائقها المخصوصة؟ سلمنا أنه لا فارق إلا القدم، فلم لا يجوز أن يكون القدم معتبرًا في المقتضى ؟

**قوله**: لأنه قيد عدمي.

**قلنا**: لا نسلم، فإن القدم عبارة عن نفي العدم السابق، ونفي النفي ثبوت.

# المسألة الحادية عشرة

## في بيان كونه تعالىٰ قادرًا

والكلام فيه مرتب علىٰ فصلين:

### الفصل الأول: حقيقة القادر

اعلم أن القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك، بحسب الدواعي المختلفة، مثاله: الإنسان إن شاء أن يمشي قدر عليه، وإن شاء أن لا يمشي قدر عليه، أما تأثير النار في التسخين، فليس كذلك؛ لأن ظهور التسخين من النار وغير موقوف علىٰ إرادته ودواعيه، بل هو أمر لازم لذاته.

**وههنا للفلاسفة سؤالات:**

**السؤال الأول:** أن هذا القادر المحكوم عليه بأنه يصح منه الفعل بدلا عن الترك، ويصح منه الترك بدلًا عن الفعل، إما أن يكون رجحان أحد طرفي الفعل والترك علىٰ الطرف الآخر موقوفًا علىٰ انضمام مرجح إليه أو لا يكون كذلك.

لا جائز أن يقال: إنه لا يتوقف ذلك الرجحان علىٰ المرجوح ويدل عليه وجهان:

**الأول:** أنه لو حصل رجحان أحدى الطرفين علىٰ الآخر من غير مرجح، لكان قد حصل الممكن من غير مرجح، وذلك يفضي علىٰ نفي الصانع.

**والثاني:** أنا لما وجدنا أنه ما لم يحصل في القلب ميل إلىٰ أحد الطرفين لم يترجح ذلك الطرف علىٰ الآخر، ومتى صار الميل إلىٰ الحركة إلىٰ هذا الجانب وإلى الحركة إلىٰ الجانب الآخر علىٰ التساوي، لم يترجح أحدهما علىٰ الآخر، بل بقي الإنسان في موضعه الذي هو فيه ساكنًا متحيرًا إلىٰ أن يظهر المرجح، فحينئذٍ يحصل الرجحان، فظهر بما ذكرنا أن القول بأنه يجوز حصول رجحان أحد الطرفين علىٰ الآخر من غير مرجح باطل وفاسد.

**وأما القسم الثاني**: وهو أنه لا بد في هذا الرجحان من مرجح فنقول: إذا حصلت المرجحات بأسرها ـ وهي القدرة التامة، و الإرادة الجازمة الخالية عن الفتور، والوقت والآنة والمصلحة، وإزالة الموانع العقلية والشرعية، فمع حصول هذه المرجحات إما يكون الترك ممكنًا أو غير ممكن، فإن كان الترك ممكنًا فمع حصول هذه المرجحات تارة يحصل الفعل وتارة يحصل الترك، فاختصاص أحد الوقتين بالفعل والآخر بالترك إما أن يتوقف علىٰ مرجح لأجله اختص أحد الوقتين بالفعل، والآخر بالترك أو لا يتوقف، فإن توقف علىٰ مرجح لم يكن الحاصل الأول مرجحًا تامًا، وكنا قد فرضناه كذلك، هذا خلف.

وأيضًا: فلنفرض حصول هذا المرجح، فحينئذٍ إما أن يكون حصول هذا الفعل في هذا الوقت جائزًا أو واجباً، فإن كان جائزًا عاد التقسيم الأول، وافتقر إلىٰ مرجح آخر، ولزم التسلسل وهو محال، ولما بطل هذا ثبت أن الفعل واجب الحصول عند حصول كل المرجحات، وممتنع الحصول عند اختلال قيد من القيود المعتبرة في الترجيح

وعلى هذا التقدير فالقادر حال ما حصلت المؤثرات بأسرها يجب عقلًا أن يصدر عنه الأثر ويمتنع أن لا يصدر، وحال ما لم توجد المؤثرات بأسرها يجب عقلًا أن لا يصدر عنه الأثر، ويمتنع أن يصدر، وعلىٰ هذا التقدير لا يبقى فرق البتة بين القادر والموجب، بل الفرق أن شرائط التأثير في حق القادر سريعة التغير، وإذا حصلت بعد أن كانت معدومة صار القادر واجب التأثير، وإذا زالت بعد أن كانت موجودة صار ممتنع التأثير، إلا أن هذا التغير إنما يعقل في حق من تكون مؤثريته موقوفة علىٰ شرائط منفصلة عن ذاته، والباري تعالىٰ قبل تأثيره في غير ليس موقوفًا علىٰ شرائط منفصلة عن ذاته؛ لأنه تعالىٰ مبدأ لكل ما سواه، فلا يكون تأثيره فيما سواه موقوفًا علىٰ شيء منفصل عنه، فلا جرم كان تأثيره في غيره يخص ذاته، وذاته ممتنعة التغير، فكان تأثيره في غيره أيضًا ممتنع التغير.

**وهذا هو السؤال القوي الذي عليه يعولون وبه يصولون.**

**السؤال الثاني**: قالوا: أليس من مذهبكم أن التغير ممتنع في صفات الله تعالىٰ، وأن العدم علىٰ القديم محال؟ ثم من مذهبكم أن إرادة الله تعالىٰ كانت متعلقة من الأزل إلىٰ الأبد بترجيح وجود ذلك الحادث المعين علىٰ عدمه وقدرته من الأزل إلىٰ الأبد متعلقة بإيجاد وجود ذلك الحادث المعين في ذلك الوقت المعين، فإذا كان

التغير ممتنعًا في صفات الله تعالىٰ استحال من الله تعالىٰ أن لا يرجح وجود ذلك المراد، وأن لا يوجد وجود ذلك المقدور، وإذا كان الأمر كذلك كان تعالىٰ موجبًا بالذات لا فاعلا بالاختيار.

**السؤال الثالث**: **لاشك أنه تعالىٰ عالم بجميع المعلومات** وهو يعلم أن الشيء الفلاني يقع في الوقت الفلاني، والشيء الفلاني لا يقع في الوقت الفلاني، وخلاف المعلوم محال الوقوع ؛ لأن عدم وقوع الشيء مع العلم بوقوع الشيء ضدان، والضدان ممتنعان، متنافيان لذاتيهما، وإذا كان كذلك فما علم الله تعالىٰ وقوعه كان واجب الوقوع ممتنع العدم، وما علم عدمه كان واجب العدم ممتنع الوجود، ولا خروج عن هذين القسمين، فيكون الله تعالىٰ موجبًا بالذات لا فاعلًا بالاختيار.

**السؤال الرابع**: الترك عبارة عن البقاء علىٰ العدم الأصلي فالعدم الأصلي لا يصلح أن يكون مقدور الوجهين.

**الأول**: أن القدرة صفة مؤثرة والعدم نفي محض، فلا يكون للمقدور أثر فيه البتة فامتنع كون العدم مقدورًا.

**الثاني**: هو أن العدم الأصلي باقٍ كما كان قبل ذلك، والباقي حال بقائه لا يكون مقدورًا فإذن الترك عبارة عن بقاء الشيء علىٰ عدمه الأصلي، والعدم الباقي لا يصلح أن يكون مقدورًا نظرًا إلىٰ كونه عدماً، ونظرًا إلىٰ كونه باقيًا، فثبت أن الترك لا يصلح أن يكون مقدورًا البتة، فلم يكن القادر قادرًا إلا علىٰ الفعل ولا قدرة له علىٰ الترك البتة فثبت أن القادر له صلاحية التأثير في الوجود وليس له صلاحية الترك، فحينئذٍ ينقلب القادر موجبًا ولا ويبقى بينه وبين الموجب فرق البتة.

**فهذه مجموع أسئلة الفلاسفة في هذا المقام.**

**والجواب علىٰ السؤال الأول هو أن نقول:**

**للمتكلمين في هذا المقام قولان:**

**أحدهما**: أن صدور الفعل عن القادر موقوف علىٰ الداعي إلا أن الفعل مع الداعي يصير أولى بالوقوع، إلا أنه لا ينتهي إلىٰ حد الوجوب، فلأجل أنه صار أولى بالوقوع صار الوقوع راجحًا علىٰ اللاوقوع ولأجل أنه لا ينتهي إلىٰ حد الوجوب يبقى الفرق بين الموجب والقادر.

**واعلم أن هذا الكلام ضعيف من وجهين:**

**الأول**: وهو أن في الوقت الذي كان الفعل والترك في حيز التساوي كان

رجحان الوجود علىٰ العدم في ذلك الوقت ممتنعاً، وعندما صار أحد الطرفين مرجوحا كان دخول المرجوح في الوجود حال كونه مرجوحًا أولى بالامتناع؛ لأنه حال كونه مرجوحًا أضعف منه حال كونه مساوياً، وإذا كان دخول المرجوح في الوجود ممتنعًا كان دخول الراجح في الوجود واجبًا ضرورة أنه لا خروج عن طرفي النقيض.

**والثاني**: أن عند حصول كل مرجحات الوجود إما أن يكون العدم ممتنعًا أو لا يكون، فإن كان ممتنعًا كان الوجود واجبًا وهو المطلوب، وإن لم يكن العدم ممتنعًا لم يلزم من فرض هذا العدم محال، فلنفرض مع حصول كل مرجحات الوجود تارة حصول الوجود وأخرى حصول العدم، فاختصاص أحد الوقتين بحصول الوجود والوقت الثاني بحصول العدم إن لم يتوقف علىٰ مرجح مع أن نسبة كل تلك المرجحات إلىٰ هذين الوقتين علىٰ السوية فقد ترجح الممكن المساوي علىٰ الآخر من غير مرجح، وهو محال، وإن توقف علىٰ انضمام مرجح إليه لم يكن الحاصل قبل ذلك كل المرجحات، وكنا قد فرضنا حصول كل المرجحات، هذا خلف.

ثم إنا ننقل التقسيم المذكور إلىٰ هذه الحالة، وهو أن بعد حصول هذا القيد وهذا المرجح إن كان التأثير واجبًا فهو المقصود، و إن لم يكن واجبًا عاد التقسيم، وافتقرنا إلىٰ قيد آخر ولزم التسلسل، أو الانتهاء إلىٰ الوجوب، وهذا كلام قطع لا رجاء في دفعه.

**القول الثاني للمتكلمين في هذا المقام**: وهو أن صدور الفعل عن القادر لا يتوقف علىٰ انضمام الداعي والمرجح إليه، وهذا القول اختيار أكثر العلماء، و تقديره أن العطشان إذا خير بين شرب قدحين متساويين من جميع الوجوه فإنه يختار أحدهما علىٰ الآخر لا لمرجح، وكذلك الجائع إذا خير بين أكل رغيفين متساويين من جميع الوجوه، وكذا الهارب من السبع الضاري إذا عنَّ له طريقان فإنه يختار أحدهما لا لمرجح، فثبت أن صدور الفعل عن القادر لا يتوقف علىٰ الداعي.

**قالت الفلاسفة: الاعتراض علىٰ هذا الكلام من و جهين:**

**الأول**: أنه إذا جاز في العقل رجحان أحد طرفي الجائز علىٰ الآخر لا لمرجح أصلًا لم يكن الاستدلال برجحان أحد طرفي الممكن علىٰ الطرف الآخر علىٰ وجود المرجح طريقًا صحيحاً، وإذا كان لا سبيل إلىٰ إثبات الصانع إلا بهذا الطريق ثم صار هذا الطريق مطعونًا فيه لزم بطلان الاستدلال بالإمكان والحدوث علىٰ إثبات الصانع.

**الثاني**: أنا إذا جربنا من أنفسنا في القدحين والرغيفين والطريقين علمنا أنه ما لم يحدث في قلبنا ميل وداعية إلىٰ اختيار أحدهما دون الآخر، فإنا لا نختار ذلك المعين دون الآخر، أو إذا علمنا أنه لا بد في الترجيح من حصول الميل إلىٰ أحدهما في القلب علىٰ التعيين فذلك الميل مرجح خاص، فثبت أن في هذه الصورة لم يحصل الرجحان إلا مع المرجح.

أقصى ما في الباب أن يقال: لا ندري لم حدث الميل إلىٰ هذا الرغيف ولم يحدث إلىٰ الرغيف الآخر ؟ لأنا نقول: ؛ سبب حدوث الميل في قلوبنا ليس لميل آخر في القلب، وإلا لزم التسلسل، بل الميول والإرادات تنتهي إلىٰ ميل وإرادة تحدث في القلب إما بخلق الله تعالىٰ أو بسبب من الأسباب السماوية، وحينئذٍ يكون هذا الإشكال زائلًا.

والذي يحقق هذا الكلام أن العطشان إذا خير بين القدحين فإنه ما لم يخص أحد القدحين بمد اليد لأخذه فإنه لا يمكنه أن يشرب ذلك الماء، وما لم يمل قلبه إلىٰ أخذ ذلك القدح فإنه لا يمد يده إليه فذلك الميل الخاص والإرادة الخاصة مرجحة لأحد الطرفين علىٰ الآخر، فثبت أن في هذه الصورة لم يحصل الرجحان إلا لمرجح، وأما أنه لِمَ حدث الميل إلىٰ هذا ولم يحدث إلىٰ ذلك ؟ فذلك مستند إلىٰ الأسباب الفلكية.

**أجاب المتكلمون عن السؤال الأول** بأنا لا نقول: إن رجحان أحد طرفي الممكن علىٰ الآخر لا يحوج إلىٰ المرجح في جميع المواضع بل نقول: الشيء إذا وجد بعد عدمه فهذا الحدوث وهذا الإمكان هو المحوج إلىٰ المقتضي، فأما ترجيح الفعل علىٰ الترك في حق القادر فذلك لا يحوج إلىٰ المؤثر.

والذي يدل عليه أن الفرق بين القدر المختار وبين العلة الموجبة أمر معلوم بالضرورة، فإن كل أحد يفرق بالضرورة بين كون الإنسان مختارًا في فعله وقوله و قيامه وقعوده وبين كون الحجر هابطًا بالطبع والنار صاعدة بالطبع، وتوقف صدور الفعل عن القادر علىٰ المرجح يقتضي بأن يبقى بين الموجب و بين المختار فرق البتة، وكل نظري أفضى إلىٰ فساد الضروري كان باطلًا، فعلمنا أنه لا بد من الاعتراف بأن صدور الفعل عن القادر لا يتوقف علىٰ المرجح فهذا منتهى البحث في هذه الباب.

**وأما الجواب عن السؤال الثاني**: فهو أنه ليس القادر عبارة عن الذي عند اختيار

الفعل بتصور منه اختيار الترك، فإن ذلك يجري مجرى الجمع بين الضدين، وهو محال، بل القادر هو الذي يتصور منه اختيار الفعل وبالعكس، وهذا المعنى معقول في حق الله تعالىٰ، فكان قادرًا.

**لا يقال:** نفرض الكلام في الشيء الذي تعلقت إرادته وقدرته في الأزل بإيجاده في لا يزال، فنقول: لا حال من الأحوال يشار إليه إلا ويمتنع من الله تعالىٰ في ذلك الوقت أن لا يوجد ذلك الفعل، إذ لو لم يوجد لانقطع ذلك التعلق المستمر من الأزل إلىٰ ذلك الوقت، وذلك يقتضي تغير صفات الله تعالىٰ، وزوال ذلك التعلق القديم، وكل ذلك محال، وإذا كان كذلك فلا حال يشار إليه إلا ويجب عقلًا كونه تعالىٰ موجدًا لذلك الفعل في ذلك الوقت الخاص، ويمتنع أن لا يكون مؤثرًا فيه، فهذا يكون موجبًا لا قادرًا.

**لأنا نقول:** الصلاحية الأصلية كانت حاصلة، وهذا القدر يكفي في الفرق بين الموجب والمختار.

**وأما الجواب عن السؤال الثالث:** فهو أن تعلق العلم بوقوع الفعل في ذلك الزمان المعين تبع لوقوع الفعل في ذلك الزمان المعين، ووقوعه في ذلك الزمان المعين تبع لتأثير القدرة والإرادة في ذلك الزمان، وإذا كان الأمر كذلك كان تعلق العلم بوقوعه في ذلك الزمان المعين تبعًا لتبع تعلق القدرة والإرادة بإيقاعه في ذلك الزمان، فيمتنع أن يكون تعلق العلم مانعًا من تعلق القدرة والإرادة.

**وأما الجواب عن السؤال الرابع:** فهو أن المراد من قولنا: إنه قادر علىٰ الفعل والترك هو أنه يمكنه أن يفعل ويمكنه أن لا يفعل، بل يتركه كما كان، وعلىٰ هذا الوجه يسقط هذا السؤال.

فهذا مجموع الكلام في الفرق بين القادر وبين الموجب، وهو من أذق المباحث العقلية.

## الفصل الثاني في إقامة الدلائل علىٰ أنه تعالىٰ قادر

اتفق أرباب الملل والأديان علىٰ أن تأثير الباري تعالىٰ في إيجاد العالم بالقدرة والاختيار، وزعمت الفلاسفة أن تأثيره في وجود العالم بالإيجاد كتأثير الشمس في الإضاءة، وتأثير النار في التسخين والإحراق.

**فنقول:** الدليل علىٰ أنه تعالىٰ قادر لا موجب أنه لو كان الباري تعالىٰ موجبًا

بالذات لكان تأثيره في وجود العالم إما أن لا يكون موقوفًا علىٰ شرط وإما أن يكون موقوفًا علىٰ شرط، فإن لم يكن موقوفًا علىٰ شرط لزم من قدمه قدم العالم، أو من حدوث العالم حدوثه، وكلاهما باطلان، وأما إن كان موقوفاً علىٰ شرط فذلك الشرط إن كان قديمًا لزم أيضًا قدم العالم، وإن كان حادثًا كان الكلام فيه كما في الأول، فيفضي إلىٰ التسلسل، وهو أن يكون كل حادث مسبوقًا بحادث آخر قبله، وذلك قول بحوادث لا أول لها، وقد أبطلناه في مسألة حدوث الأجسام، فثبت أن القول بكونه تعالىٰ موجبًا بالذات يفضي إلىٰ هذه الأقسام الباطلة فيكون باطلاً، وإذا بطل هذا ثبت أنه تعالىٰ قادر فاعل مختار.

**فإن قيل**: وجود العالم في الأزل إما أن يكون جائزًا أو ممتنعًا، فإن كان جائزًا فحينئذٍ يلزم قدم العالم، وعلىٰ هذا التفسير ليس لكم أن تقولوا بأن قدم العالم محال؛ لأن هذا التقدير هو تقدير أن قدم العالم ليس بمحال، وأما إن كان قدم العالم محالاً فنقول إن العلة الموجبة قد يتخلف عنها أثرها عند تخلف الشرائط، أو حصول الموانع، ومن أقوى الشرائط كون المعلول في نفسه ممكن الوقوع، ومن أقوى الموانع كونه ممتنع الوقوع، فلم لا يجوز أن يقال: إن الله تعالىٰ موجب بالذات، لوجود العالم، إلا أنه لم يوجد العالم في الأزل؛ لأن تحقق الأزل كالمانع من وجود العالم فلما زال المانع حصل المعلول؟

والذي يحقق هذا السؤال: هو أن القدرة، وإن لم تكن موجبة لوجود الفعل عنها، إلا أنها موجبة لصحة وجود الفعل، ثم إنه تعالىٰ قادر في الأزل مع أن صحة الفعل غير حاصلة في الأزل، ولا جواب لكم عن هذا السؤال إلا أن تقولوا: إن القدرة توجب صحة الفعل بشرط عدم المانع، والأزل مانع من هذه الصحة، ولهذا المعنى حصلت القدرة في الأزل، مع أنه لم تحصل صحة الفعل في الأزل وإذا صح منكم هذا الجواب في القدر فلم لا يصح مثله في جانب الموجب ؟ ثم نقول: لم لا يجوز أن يقال: إنه تعالىٰ موجب لذاته، وجود العالم في الوقت المخصوص في الأزل؟ وإذا كان كونه موجبًا إنما حصل علىٰ هذا الوجه لم يلزم من قدم العلة قدم المعلول.

**لا يقال**: نسبة ذات الموجب إلىٰ جميع الأوقات المقدورة علىٰ السوية؛ فاختصاص الإيجاب بذلك الوقت المعين يكون ترجيحًا من غير مرجح، وهو محال.

لأنا نقول: ألستم تقولون في القادر: إنه صدر عنه فعله في وقت دون وقت لا

لمرجح أصلًا، مع أن نسبة صلاحية القدرة والإرادة بالنسبة إلىٰ كل الأوقات علىٰ السوية ؟ فلم لا يجوز مثله في الموجب بالذات ؟

**والجواب عن الأول:** ثبت أن الأزل مناف لحدوث العالم، ولكن إذا كان العالم محدثًا كان حدوثه مختصًا بوقت معين، ولو كان حادثًا قبل أن حدث بتقدير عشرة أيام لم يصر بهذا القدر أزلياً، وإذا كان كذلك فلا وقت يفرض حدوثه فيه إلا وكان المانع - وهو الأزل - زائلًا قبل ذلك الوقت، وإذا كان المانع زائلًا قبل ذلكم الوقت وكانت العلة الموجبة حاصلة قبل ذلك لزم حدوثه قبل أن حدث، وذلك محال، فوجب القول بأنه تعالىٰ فاعل بالاختيار لا أنه موجب بالذات.

وقوله ثانيًا: " لم لا يجوز أن يقال: إنه تعالىٰ موجب لذاته وقوع العالم في ذلك الوقت المعين؟ ".

**قلنا:** إذن علىٰ هذا التقدير يكون تأثير ذات الله تعالىٰ في وجود العالم مشروطًا بحضور ذلك الوقت، وعند هذا يعود القسم الذي ذكرناه، من أن ذلك الشرط إن كان قديمًا لزم قدم المعلول، وإن حادثًا كان الكلام فيه كما في الأول، وهذا يقتضي اشتراط كل حادث بحادث آخر، لا إلىٰ أول، وهذا هو القول بوجود حوادث لا أول لها، وقد أبطلناه.

**واحتج المخالف علىٰ قوله بوجوه:**

**الحجة الأولى: لا شك أنه تعالىٰ مؤثر في وجود العالم** فكونه مؤثر في العالم إما أن يكون لذاته أو لصفة قديمة أو لصفة محدثة، والقسم الثالث باطل؛ لأن تلك الصفة المحدثة إن وقعت لا عن مؤثر لزم نفي الصانع، وإن افتقرت إلىٰ المؤثر لزم التسلسل، ولما بطل هذا القسم تعين أحد القسمين الأولين، وهو أن يكون كونه مؤثرًا في العالم إما لذاته وإما لصفة قديمة، وإذا كانت هذه المؤثرية إوما لأجل الذات وإما لأجل الصفة القديمة بالذات لزم من دوام الذات ودوام تلك الصفة وجوب دوام تلك المؤثرية، إذ لو لم تجب لزم أن يحصل الأثر تارة وأن لا يحصل أخرى، فيكون تمييز إحدى الحالتين عن الأخرى لا لمرجح، وهو محال، وإذا كانت تلك المؤثرية واجبة الثبوت، ممتنعة الزوال كان موجبًا بالذات لا فاعلًا بالقدرة والاختيار.

**الحجة الثانية: القول بكون المؤثر قادراً يفضي إلىٰ التناقض**، فيكون القول به باطلًا. إنما قلنا: إنه يفضي إلىٰ التناقض لأن كون القادر علىٰ المقدور موقوف علىٰ تميز ذلك المقدور في نفسه من الممتنعات؛ لأنه لولا ذلك التميز لم تكن قدرته عليها

أولى من قدرته علىٰ الممتنعات، وهذا يقتضي أن يكون تميز المقدور عن غيره سابقًا علىٰ تعلق قدرة القادرية.

وأيضًا: المقدور هو الذي يقع بتأثر القادر وتكوينه، وهذا يقتضي أن يكون تحقق ذات المقدور متأخرًا عن تعلق قدرة القادرية، وإذا كان تحقق ذاته متأخرًا عن تعلق قدرة القادرية كان تميزه عن غيره أولى بأن يكون متأخرًا عن تحقق ذاته؛ لأن التميز حكم من أحكام ذاته، وحالة من أحوال ذاته، وحكم الشيء وحاله متأخر عن تحقق ذاته، وهذا يقتضي أن يكون تميز المقدور عن غيره متقدمًا علىٰ تعلق قدرة القادرية، وأن يكون متأخرًا عنه، وذلك محال.

فثبت أن القول بكون القادر قادرًا علىٰ الشيء يفضي إلىٰ هذا المحال، فكان القول بكون القادر قادرًا علىٰ الشيء محالًا.

لا يقال: ماهية المقدور متقدمة علىٰ تعلق القدرة، ووجوده متأخر عن تعلق القدرة، كما هو مذهب القائلين بأن المعدوم شيء.

**لأنا نقول**: إذا كانت الماهية متقررة في العدم وفي الوجود، ولا تأثير للقدرة فيها البتة، لم تكن الماهية مقدرة البتة، بل كان المقدور إما الوجود وإما جعل الماهية موصوفة بالوجود، وهذا من حيث إن متعلق القدرة يجب أن يكون متقدمًا علىٰ القدرة، ومن حيث إن أثر القدرة يجب أن يكون متأخرًا عن القدرة، فيعود المحال المذكور.

**الحجة الثالثة: وجود المخلوق** إما أن يكون معللًا بأن القادر قادر أو بأن الخالق خلقه وقدره، فإن كان الأول لزم أن يقال: إنه ما دام يكون قادرًا يكون المخلوق موجودًا، وإذا كان كذلك امتنع انفكاك القادر عن وجود المخلوق، وإن كان الثاني لزم أن يكون كونه خالقًا مغايرًا لكونه قادراً؛ لأنه لما صدق أن وجود المخلوق ليس لكونه قادرًا بل لكونه خالقًا، فصدق هذا النفي والإثبات يوجب المغايرة.

**ثم نقول**: كونه خالقًا إما أن يكون حادثًا، وحينئذٍ يفتقر إلىٰ خالقية أخرى، وهو محال، أو يكون قديماً، فنقول: الخالقية صفة قديمة، فتكون ممتنعة الزوال، واستلزام الخالقية للخلق أمر واجب بالذات؛ لأن الخلق بدون المخلوق محال، فإذن الذات مستلزمة للخلق، والخلق مستلزم للمخلوق، ومستلزم المستلزم مستلزم، فذات الله مستلزمة لوجود المخلوق، ومتى كان الأمر كذلك كان موجبًا بالذات لا قادرًا بالاختيار.

**الجواب عن الأول**: أن حدوث الآثار لأجل الصفة القديمة المسماة بالقدرة قوله: "لو كان المقدور قديما كان الأثر قديمًا" وقلنا هذا إنما يلزم في الموجب بالذات، أما في القادر بالاختيار فهو ممنوع.

**والجواب عن الثاني**: أن ما ذكرتموه وارد عليكم في الموجب ؛ لأن الموجب لا يوجب إلا أثرًا معينًا، ولولا امتياز ذلك الأثر عن غيره وإلا لم يكن كونه موجبًا لذلك الأثر أولى من كونه موجبًا لغيره، فيلزم أن يكون تميز ماهية المعلول عن غيرها متقدمًا علىٰ تأثير الموجب فيه، ولما كان تحققه بتأثير تلك العلة لزم تأخره عنه، فيلزمكم في الموجب ما ألزمتم علينا في القادر.

**والجواب عن الثالث**: أنه لا معنى لكونه تعالىٰ خالقًا إلا وقوع المخلوق بقدرته، وعلىٰ هذا التقدير تسقط الشبهة التي ذكرتموها وعولتم عليها.

# المسألة الثانية عشرة

# في إثبات أنه تعالىٰ عالم

وهذه المسألة مرتبة علىٰ فصلين:

## الفصل الأول في إقامة الدلالة علىٰ أنه سبحانه وتعالىٰ عالم

**وبرهانه**: أن أفعال الله تعالىٰ محكمة متقنة، وكل من كان فعله متقنًا محكمًا كان عالمًا بتلك الأفعال، فثبت أنه تعالىٰ عالم، أما أن أفعاله محكمة متقنة فيدل عليه تشريح بدن الإنسان، وقد لخصنا هذا العلم في " الطب الكبير " الذي صنفناه وبلغنا فيه غاية لم يبلغ فيها أكثر من تقدمنا، وأما أن كل من كان فعله متقناً وجب أن يكون عالما بتلك الأفعال، فهذه مقدمة بديهية بعد الاستقراء والاختيار.

**فإن قيل**: لم لا يجوز أن يقال: المبدأ الأول الواجب الوجود لذاته يوجب بالذات موجوداً، وذلك الموجود هو الخالق لهذا العالم وهو عالم بما فيه من المصالح إلا أن الواجب الوجود الذي هو الأول لا يكون عالمًا.

**سلمنا**: أن فاعل هذه الأفعال الحادثة في هذا العالم هو الله تعالى، لكن ما المراد من كونها محكمة متقنة؟ إن عنيتم بها كونها مطابقة للمصلحة فنقول: تدعون كونها مطابقة للمصلحة من بعض الوجوه أو تدعون كونها مطابقة للمصلحة من كل الوجوه؟ فإن أردتم الأول فهو مسلم لكن لا نسلم أن فعل من كان مطابقًا للمصلحة من بعض الوجوه يدل علىٰ كون الفاعل عالمًا ؛ لأن الأفعال الصادرة عن النائم والساهي قد تكون مطابقة للمصلحة من بعض الوجوه، مع أنها لا تدل علىٰ علم فاعلها البتة، وإن أردتم الثاني فلا نسلم هذه الحوادث والتركيبات مطابقة للمصلحة من كل الوجوه، وظاهر أن الأمر ليس كذلك، فإنه لا شيء من مفردات هذا العالم ومركباته إلا وهو مصلحة من وجه ومفسدة من وجه آخر.

نزلنا عن مقام الاستفسار لكن لا نسلم أن الفعل المحكم يدل علىٰ كون فاعله

عالما، والدليل عليه وجوه:

**الأول**: وهو أن البيوت المسدسة التي بنتها النحل من غير مسطرة ولا بركار، ولا يقدر عليها الإنسان، والبيت الذي يتخذه العنكبوت من تلك الخيوط من غير شيء من الآلات والأدوات لا يقدر عليه الإنسان، فلو دل ذلك علىٰ علم الفاعل لزم أن تكون هذه الحيوانات أكثر علمًا من الإنسان، ومعلوم أن ذلك باطل.

**الثاني**: وهو أن الفعل المحكم المتقن قد يصدر مرة واحدة من الجاهل، وهذا مشاهد، وإذا جاز صدوره مرة واحدة جاز صدوره ثانيًا وثالثًا ؛ لأن الأشياء المتماثلة حكمها حكم واحد، وإذا كان كذلك بطلت دلالة الفعل المحكم علىٰ علم الفاعل.

**سلمنا** أن فاعل الفعل المحكم لا بد له من إدراك وشعور، لكن لم لا يكفي فيه الظن؟ ولم قلتم: إنه لا بد له من العلم؟ والدليل عليه هو أن أكثر هذه الأفاعيل العجيبة الصادرة من الناس، إنما تصدر عنهم حال كونهم ظانين، لا حال كونهم قاطعين، أقصى ما في الباب أن يقال: إن الظان قد يخطئ كثيرًا إلا أنا نقول: المصالح الحاصلة في تركيبات هذا العالم غير خالية من المفاسد، ولعل هذه المفاسد إنما وقعت لأجل أن فاعلها ظان لا عالم.

**والجواب عن السؤال الأول**: أن من استدل في حدوث العالم بدليل الحركة والسكون كان هذا السؤال لازمًا عليه، أما نحن لما بينا أن كل ما سوى الله تعالىٰ محدث، سواء كان متحيزًا أو قائما بالمتحيز، أو لا متحيزًا، ولا قائمًا بالمتحيز، سقط عنا هذا السؤال؛ لأنه لما كان كل ما سوى الله محدثاً، كان تأثيره سبحانه وتعالىٰ في إيجادها بالقدرة والاختيار، لا بالطبع والإيجاب، والموجد للشيء علىٰ سبيل القدرة والاختيار، لا بد وأن يكون له شعور بما يقصد علىٰ إيجاده واختراعه، وهذا القدر يكفي في إثبات كونه تعالىٰ عالماً، وأما أنه تعالىٰ عالم بكل الأشياء فتلك مسألة أخرى، وبهذا الجواب سقط جميع ما ذكروه من الأسئلة.

**واحتج قدماء الفلاسفة علىٰ إنكار العلم بوجوه:**

**الشبهة الأولى**: قالوا: لو كان عالما لكان علمه إما أن يكون عين ذاته، أو زائدًا علىٰ ذاته، والقسمان باطلان.

أما أنه لا يجوز أن يكون علمه عين ذاته فلوجوه:

**أحدها**: أنا ندرك التفرقة بين قولنا: ذاته ذاته، وبين قولنا: ذاته علمه، وهذا يوجب التغاير.

**والثاني**: أنا بعد معرفة أنه موجود واجب الوجود لذاته، نفتقر في معرفة كونه تعالىٰ عالمًا إلىٰ دليل منفصل، والمعلوم مغاير لغير المعلوم.

**الثالث**: أن حقيقة العلم مغايرة لحقيقة القدرة ولحقيقة الحياة، فلو كان الكل عبارة عن حقيقة ذاته، لزم القول بأن الحقائق الثلاثة حقيقة واحدة، وذلك باطل بالبداهة، وأما أنه لا يجوز أن يكون علمه زائدًا علىٰ ذاته، فلأنه لو كان زائدًا علىٰ ذاته مع أنه صفة قائمة بتلك الذات، وجب أن يكون ذلك العلم مفتقرًا في تحققه إلىٰ تلك الذات؛ لأن الصفة مفتقرة إلىٰ الموصوف، والمفتقر إلىٰ الغير ممكن لذاته، مفتقر إلىٰ المؤثر، والمؤثر فيه ليس إلا تلك الذات، فتكون تلك الذات موصوفة به، ومؤثرة فيه، مع أن تلك الذات بسيطة منزهة عن جميع التركيبات فيكون البسيط قابلًا وفاعلًا معا، وذلك محال

لأن المفهوم من كونه قابلًا غير المفهوم من كونه فاعلاً، وهذان المفهومان إن كانا خارجين عن الذات كان المفهوم من استلزام الذات لأحدهما غير المفهوم من استلزامها للآخر، فيعود التقسيم الأول فيه، ولا يتسلسل، بل ينتهي إلىٰ كثرة تقع في الذات، فتكون ذاته مركبة من الأجزاء، وكل ما كان كذلك كان ممكناً لذاته، فيكون الواجب لذاته ممكنًا لذاته، وهذا خلف محال.

**الشبهة الثانية**: أنهم قالوا: ذاته سبحانه وتعالىٰ بدون هذا العلم إما أن تكون كاملة علىٰ الإطلاق، وحينئذٍ لا يكون في حصول العلم كمال وجلال، ويجب نفيه، وإما أن لا تكون الذات بدون العلم كاملة، وحينئذ تكون الذات الواجبة الوجود ناقصة بذاتها وكاملة بغيرها، وهو محال.

**الشبهة الثالثة**: كونه إلهًا للعالم إن لم يتوقف علىٰ إثبات هذا العالم لم يجز إثباته، وإن توقف عليه كان مبدأ العالم مركبًا من الذات والعلم، وكل مركب ممكن، فكان مبدأ كل الممكنات ممكنًا وذلك محال.

**والجواب عن الشبهة الأولى**: لم لا يجوز أن يكون البسيط حقًا قابلًا وفاعلًا معًا ؟

**قوله**: تغاير المفهومين يدل علىٰ وقوع الكثرة في الذات".

**قلنا**: هذا ينتقض بالوحدة؛ فإنها نصف الاثنين، وثلث الثلاثة، وربع الأربعة، وهكذا إلىٰ غير النهاية، مع أن الوحدة أبعد الأشياء عن الكثرة، وكذلك النقطة محاذية لجملة أجزاء الدائرة مع أنها غير قابلة للقسمة.

**والجواب عن الشبهة الثانية**: لم لا يجوز أن يقال: إن كون تلك الذات كاملة يقتضي كونها مستلزمة لحصول هذا العلم، ولا نقول: الذات ناقصة بذاتها، مستكملة بغيرها، بل نقول: كونها كاملة يستلزم حصول صفات الكمال.

**والجواب عن الشبهة الثالثة**: مبدأ العالم هو الذات الواجبة الوجود، الموصوفة بالعلم والقدرة، والذات هي الواجبة لذاتها، وبذاتها، وهي مستلزمة لهذه الصفات، فلم قلتم إن ذلك محال ؟

## الفصل الثاني في بيان أنه سبحانه وتعالىٰ عالم بكل المعلومات

**برهانه**: أنه سبحانه وتعالىٰ حي، وكل من كان حيًا فإنه يصح منه أن يعلم كل واحد من المعلومات، والموجب أيضًا لهذه العالمية هو ذاته، ونسبة الذات إلىٰ الكل علىٰ السوية، فلم يكن بأن توجب ذاته كونه عالمًا بالبعض أولى من أن توجب كونه عالمًا بالباقي، فلما أوجب كونه عالما بالبعض وجب كونه عالمًا بالباقي، فثبت كونه تعالىٰ عالمًا بكل المعلومات.

واعلم أن المخالفين في هذه المسألة طوائف ونحن نشير إلىٰ شبهة كل واحد منهم إشارة خفية:

**النوع الأول من المخالفين**: الذين يقولون: إنه يمتنع كونه تعالىٰ عالمًا بذاته: احتجوا عليه بأن كون الشيء عالما بالشيء إضافة مخصوصة بين العالم وبين المعلوم، وهذا لا يحصل إلا بين الشيئين، فالشيء الواحد من جميع الوجوه يمتنع كونه عالما بنفسه، وهذا بخلاف علم الواحد منا بنفسه، فإن نفس الواحد منا ليست منزهة من جميع جهات التركب، فلا جرم صح في الواحد منا أن يعلم نفسه.

**لا يقال**: كونه تعالىٰ عالمًا مغاير لكونه معلومًا، فلم لا يكفي هذا القدر من التغاير في حصول علمه بذاته؟لأنا نقول: كونه عالمًا ومعلومًا فرع عن قيام العلم به، وقيام العلم به فرع عن هذا التغاير، فيلزم وقوع الدور.

**والجواب**: قد دللنا علىٰ أنه تعالىٰ عالم بشيء ما، وكل مَنْ علم الشيء أمكنه أن يعلم كونه عالمًا بذلك الشيء، ومن علم ذلك فقد علم نفسه، فثبت أنه تعالىٰ عالم بنفسه قوله: "إن العلم إضافة مخصوصة، وإضافة الشيء إلىٰ نفسه محال" قلنا: لا نسلم، بدليل أنه يصح أن يقال: علم ذاته حقيقته.

**النوع الثاني من المخالفين**: الذين يسلمون كونه تعالىٰ عالمًا بذاته المخصوصة

لكنهم ينكرون كونه عالمًا بغيره، واحتجوا عليه بأن العلم بأحد المعلومين مغاير للعلم بالمعلوم الآخر، بدليل أنه يصح أن يعلم كون زيد عالمًا بأحد المعلومين، مع الشك في كونه عالمًا بالمعلوم الآخر، والمعلوم غير المشكوك فكونه عالمًا بأحد المعلومين يوجب أن يكون مغايرًا لكونه عالماً بالمعلوم الآخر.

إذا ثبت هذا فنقول: لو كان الباري عالما بالمعلومات الكثيرة لوجب أن يحصل في ذاته بحسب كل معلوم علم علىٰ حدة، وعلىٰ هذا التقدير يحصل في ذاته كثرة لا نهاية لها، وذلك محال.

**الجواب**: ليس العلم عبارة عن الصور المساوية للماهيات المعلومات المنطبعة في ذات العالم، بل العلم عبارة عن نسب مخصوصة، وإضافات مخصوصة بين ذات العالم وذات المعلوم، وإذا كان كذلك فكونه عالمًا بالمعلومات الكثيرة يقتضي أون يحصل لذاته نسب كثيرة وإضافات كثيرة، وهذا لا يقدح في وحدة الذات، بدليل أن الواحد نصف الاثنين، وثلث الثلاثة وربع الأربعة وهكذا إلىٰ ما لا نهاية له من النسب ولم يقدح في كون الوحدة وحدة فكذلك القول في هذه المسألة.

**النوع الثالث من المخالفين: الذين سلموا كونه تعالىٰ عالمًا بالماهيات الكلية** لكنهم منعوا من كونه تعالىٰ عالمًا بالمتغيرات من حيث هي متغيرة، واحتجوا عليه بأنه تعالىٰ لو علم أن زيدًا جالسٌ الآن في هذا المكان فإذا قام زيد من ذلك المكان فإن بقي ذلك العلم كان جهلاً؛ لأن اعتقاده أنه جالس ههنا مع أنه غير جالس ههنا جهل، وإن لم يبق ذلك العلم كان تغيرًا والتغير علىٰ الله تعالىٰ محال.

**واعلم أن المتكلمين صاروا فريقين بسبب هذه الشبهة:**

**الفريق الأول** - وهم جمهور المشايخ من أهل السنة ومن المعتزلة - قالوا: إن العلم بأن الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده إذا وجد، واحتجوا علىٰ قولهم بأنا إذا علمنا أن زيدًا سيدخل البلد غدًا فإذا استمر هذا العلم إلىٰ الغد وإلى أن دخل زيد البلد فإنا بهذا العلم نعلم أن زيدًا دخل الآن البلد، فعلمنا بأن العلم بأن الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده إذا وجد، وإنما يحتاج الواحد منا إلىٰ علم آخر لأجل طريان الغفلة علىٰ العلم الأول، والباري تعالىٰ لما امتنع طريان الغفلة عليه لا جرم يكون علمه بأن الشيء الفلاني سيوجد هو نفس علمه بوجود ذلك الشيء حال ما يوجد.

وأما أبو الحسين البصري فقال: هذا المذهب باطل، ويمتنع أن يقال: بأن

العلم بأن الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده حال ما يصير موجوداً، وله أن يحتج علىٰ ذلك بوجوه:

**الحجة الأولى**: أن من شرط المثلين أن يقوم كل واحد منهما مقام الآخر، والعلم بأن الشيء سيوجد لا يقوم مقام العلم بأنه موجود الآن، فإن قبل وقوع المعلوم لو اعتقدنا بأنه سيقع بعد ذلك، كان علماً، ولو اعتقدنا أنه واقع الآن كان جهلاً، وأما حال وقوعه فإنه ينقلب الأمر، فلو اعتقدنا بأنه سيقع بعد ذلك وأنه الآن غير واقع كان جهلًا، ولو اعتقدنا أنه الآن واقع كان علمًا، فثبت أن كل واحد منهما لا يقوم مقام الآخر، وذلك يقتضي كون هذين الاعتقادين مختلفين في الحقيقة، ومع هذا الاختلاف في الماهية والحقيقة، كيف يمكن دعوى الاتحاد ؟

**الحجة الثانية**: أن كونه عالمًا بأنه سيقع غير مشروط بكونه واقعًا في الحال، وكونه عالمًا بوقوعه مشروط بوقوعه في الحال، والشيئان اللذان يكون أحدهما مشروطًا بشيء والآخر لا يكون مشروطًا بذلك الشيء يمتنع أن يكون أحدهما نفس الآخر.

**الحجة الثالثة**: وهي التي عول عليها أبو الحسين فقال: مجرد العلم بأن الشيء سيقع، لا يكون علمًا بوقوعه إذا وقع، فإن من علم أن زيدًا سيدخل البلد غدًا ثم إنه جلس في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار وبقي مستديما لذلك العلم حتىٰ جاء الغد ودخل زيد البلد فههنا هذا الشخص بمجرد علمه بأن زيدًا سيدخل البلد غدًا لا يصير عالمًا بأنه دخل الآن في البلد، فثبت بهذا أن العلم بأن الشيء سيوجد غدًا لا يكون نفس العلم بوجوده إذا وجد.

بلى من علم أن زيدًا سيدخل البلد غدًا ثم علم حصول الغد فحينئذٍ يتولد من هذين العلمين علم ثالث، وهو العلم بأن زيدًا دخل البلد الآن.

**الحجة الرابعة**: أن العلم بالشيء صورة مطابقة لذلك الشيء ولا شك أن حقيقة أنه سيقع بعد ذلك ـ وهو الآن غير واقع ـ مغايرة لحقيقة أنه واقع في الحال وحاصل، وإذا اختلفت المعلومات وجب اختلاف العلمين.

**الحجة الخامسة**: وهو أنه يمكننا أن نعلم كونه عالمًا بأن الشيء الفلاني سيقع غدا حال ما نجهل كونه عالما بوقوعه حال وقوعه، ولما حصل العلم بأحد هذين العلمين حال ما حصل الشك في حصول العلم الآخر علمنا تغاير العلم.

واعلم أن أبا الحسين البصري كما أبطل بهذه الدلائل قول المشايخ التزم وقوع

التغير في علم الله تعالىٰ بالجزئيات المتغيرة، فقال: " الموجب لكونه تعالىٰ عالما بالمعلومات هو ذاته، لكن شرط هذا الإيجاب حضور تلك المعلومات، فإذا حصل المعلوم واقعًا علىٰ وجه معين حصل شرط كون الذات موجبة للعلم بوقوع ذلك الشيء علىٰ ذلك الوجه، فيحصل ذلك العلم، وإذا علم وقوع ذلك المعلوم علىٰ هذا الوجه زال شرط الإيجاب، ولا جرم يزول ذلك العلم ويحدث علم آخر بوقوع ذلك المعلوم علىٰ الوجه الثاني".

**فهذا مذهبه في هذا الباب إلا أنه يتوجه عليه سؤالان صعبان:**

**السؤال الأول**: أنه تعالىٰ قبل أن خلق العالم كان عالمًا بأنه سيخلقه، فإذا خلق العالم فهل زال العلم الأول أو لم يزل؟ فإن لم يزل كان عالمًا بأنه سيخلقه الآن مع أنه في نفسه مخلوق، وذلك محال، وأما إن زال العلم الأول فذلك العلم الذي زال كان قديمًا أو حادثًا ؟ فإن كان قديمًا كان هذا قولًا بجواز عدم القديم، وحينئذٍ يبطل دليله علىٰ حدوث الأجسام؛ لأن مبنى ذلك علىٰ أن عدم القديم لا يجوز، وأما إن كان ذلك العلم محدثًا فهذا العلم المحدث هل كان مسبوقًا بعلم آخر لا إلىٰ أول، أو لم يكن كذلك ؟ فإن كان الأول كان هذا قولًا بحوادث لا أول لها، وهذا يبطل عليه دليل حدوث الأجسام، وأما إن انتهت هذه العلوم إلىٰ علم محدث غير مسبوق بعلم آخر كان هذا قولًا بأنه تعالىٰ ما كان في الأزل عالمًا بأحوال هذه التغيرات، فيكون هذا جهلًا مطلقًا لله تعالىٰ، وذلك باطل قطعًا.

**السؤال الثاني**: وهو أن الفلاسفة أقاموا البرهان المطلق علىٰ امتناع وقوع التغيرات في ذات الله تعالىٰ وفي صفاته، فقالوا: كل صفة يفرض ثبوتها فذات الله تعالىٰ من حيث هي هي، إما أن تكون كافية في ثبوتها، أو كافية في انتفائها، أو لا تكون كافية لا في ثبوتها ولا في انتفائها، فإن كانت ذاته سبحانه كافية في ثبوتها وجب ثبوتها للذات وأبدًا حتىٰ تكون تلك الصفة دائمة الثبوت بدوام ذاته، وإن كانت ذاته سبحانه وتعالىٰ كافية في انتفائها وجب انتفاؤها عن الذات أولًا وأبدًا حتىٰ تكون دائمة الانتفاء بدوام ذاته، وأما القسم الثالث، وهو أن يقال: إن ذاته سبحانه غير كافية في ثبوت تلك الصفة ولا في انتفائها فعلى هذا التقدير يكون ثبوت تلك الصفة وعدمها موقوفين علىٰ ثبوت شيء منفصل وعلىٰ عدمه.

**فنقول**: ذات الله تعالىٰ لا تنفك عن ثبوت هذه الصفة وعن عدمها، وثبوت هذه الصفة وعدمها موقوفان علىٰ ثبوت ذلك الشيء المنفصل وعدمه، والموقوف علىٰ

الموقوف على الغير موقوف على الغير، فذات الله تعالىٰ مفتقرة في تحققها إلىٰ الغير، والمفتقر في تحققه إلىٰ الغير ممكن لذاته، فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته، وذلك محال، فثبت أن التغير في صفات الله تعالىٰ محال، فهذا حاصل هذه المباحث في هذا الباب.

**وللفريق الثاني أن يقولوا**: ما ذكرتم من الدليل المانع من التغير إنما يجري في الصفات الحقيقية، أما الصفات الإضافية فلا يمكن منع التغير فيها، وكيف لا نقول هذا، وإذا وجد حادث فإن الله تعالىٰ يكون معه، فإذا فني ذلك الحادث بطلت تلك المعية؟

وهذا يقتضي وقوع التغير في الإضافات، وإذا ثبت هذا فنقول: هذه التعلقات من باب النسب والإضافات، وإذا كان الأمر كذلك لم يمتنع وقوع التغيرات فيها.

النوع الرابع من المخالفين: الذين قالوا: إنه تعالىٰ في الأزل كان عالمًا بحقائق الأشياء وماهياتها وأما العلم بالأشخاص والأحوال فذلك إنما يحصل عند حدوث تلك الأشخاص، وهذا مذهب هشام ين الحكم، ومذهب أبي الحسين البصري، كأنه لا يتمشى إلا بالتزام هذا المذهب.

واحتج هشام بن الحكم علىٰ هذا المذهب بوجوه:

**الأول**: لو كان تعالىٰ عالمًا في الأزل بجميع الجزئيات التي توجد في لا يزال لكان عالمًا بكل ما يصدر من الناس من أفعالهم، وعالمًا بما لا يصدر عنهم، وكل ما علم الله تعالىٰ وقوعه، كان واجب الوقوع، وكل ما علم الله تعالىٰ عدم وقوعه كان ممتنع الوقوع، فيلزم أن يقال: جميع أفعال الخلق إما واجبة الوقوع، أو ممتنعة الوقوع، ولو كان الأمر كذلك لم يكن لشيء من الحيوانات قدرة علىٰ الفعل.

لأن الذي كان معلوم الله تعالىٰ أنه يوجد يكون واجب الوقوع، والذي علم أنه لا يصدر منه يكون ممتنع الوقوع، ولا قدرة البتة لا علىٰ ما يكون واجب الوقوع، ولا علىٰ ما يكون ممتنع الوقوع، وهذا يقتضي أن لا يكون لله تعالىٰ قدرة البتة، وأن لا يكون لشيء من المخلوقات قدرة البتة، وأن تكون التكاليف وبعثة الرسل كلها عبثًا ضائعًا، وأن يكون الوعد والوعيد والثواب والعقاب كلها عبثًا وجوراً، وهذا يبطل القول بالربوبية.

لأن نفي القدرة عن الله تعالىٰ يبطل القول بالربوبية، ويبطل القول أيضًا بالعبودية؛ لأن العبد إذا لم تكن له قدرة علىٰ العبودية، كان الأمر والنهي عبثاً، وإذا كان الأمر كذلك

وجب أن يقال: إنه تعالىٰ كان عالمًا في الأزل بذاته، وبصفاته وبماهيات الأشياء وحقائقها وصفاتها، وأما العلم بالأشخاص وأحوالها المعتبرة فذلك لا يحصل إلا عند دخولها في الوجود حتىٰ تندفع الإشكالات.

**الشبهة الثانية**: كل ما كان معلوما فهو متميز عن غيره، وكل ما له تميز وتخصص وتعين فهو ثابت متحقق، وما لا يكون ثابتًا ولا متعينًا ولا متحققًا وجب أن لا يكون معلوماً، وهذه الأشخاص وصفاتها وأحوالها كانت نفيًا محضا وَعدمًا صرفاً، قبل دخولها في الوجود، فوجب أن لا تكون معلومة.

**لا يقال**: لم لا يجوز أن يقال: المعدوم شيء وذات فلا جرم لم يمتنع كونها معلومة ؟

**لأنا نقول**: القول بأن المعدوم شيء هو باطل، وبتقدير تسليمه فالثابت في العدم إنما هي الذوات والحقائق والماهيات، أما الذوات ينعت كونها مركبة مؤلفة موصوفة بالأعراض، فغير ثابتة في العدم بالاتفاق، وإذا كان الأمر كذلك وجب أن لا تكون هذه الأشخاص والأحوال معلومة قبل تحققها.

**الشبهة الثالثة**: لو كان عالمًا بكل ما سيدخل في الوجود، لكان عالمًا بعدد ما يدخل في الوجود من حركات أهل الجنة وأهل النار، وكل ما كان عدده معلومًا كان متناهيًا فيلزم إثبات النهاية لثواب أهل الجنة، ولعقاب أهل النار، وذلك محال، فعلمنا أنه تعالىٰ لا يعلم هذه المتغيرات إلا عند وقوعها.

**والجواب عن الشبهة الأولى**: أنه منقوض بأن كل واحد منا يعلم والقدرة علىٰ الإيقاع أصل الوقوع، والتبع للشيء لا يكون مانعًا من الأصل.

**والجواب عن الشبهة الثانية**: أنه منقوض بأن كل واحد منا يعلم أن الشمس غدًا تطلع من مشرقها لا من مغربها، وهذاالمعدوم معلوم.

**والجواب عن الشبهة الثالثة**: أنه تعالىٰ إنما يعلم الشيء كما هو، فإن كان له عدد محصور علمه كذلك، وإن كان له عدد غير محصور، كان علمه كذلك.

**النوع الخامس من المخالفين**: الذين ينكرون كونه تعالىٰ عالمًا بما لا نهاية له من المعلومات ولهم فيه شبه:

**الشبهة الأولى**: أنا لما بينا أنه يجب تعدد العلم بتعدد المعلومات فلو كانت المعلومات غير متناهية لحصل في ذات الله تعالىٰ علوم غير متناهية.

**ولو أن قائلًا يقول**: إنا لا نثبت العلم لله تعالىٰ بل نثبت العالمية كان هذا نزاعًا

في العبارة، ويلزمه أن يثبت له تعالىٰ عالميات لا نهاية لها؛ لأنه لا يمكننا أن نعلم كونه تعالىٰ عالمًا بأحد هذين المعلومين حال شكنا في كونه تعالىٰ عالمًا بالمعلوم الآخر والمعلوم غير المشكوك.

**إذا ثبت هذا فنقول:** لو كان الله تعالىٰ عالمًا بما لا نهاية له لزم أن يحصل في ذاته علوم غير متناهية أو عالميات غير متناهية، وذلك محال؛ لأن كل عدد يوجد فإنه قابل للزيادة والنقصان، وكل ما كان كذلك وجب أن يكون متناهيًا.

**الشبهة الثانية:** قالوا: كل معلوم فهو متميز عن غيره، وكل متميز عن غيره، فهو متناه؛ لأن المتميز هو الذي ينفصل عن غيره بحده وطرفه، فإذن كل ما كان معلومًا فهو متناه، وما لا يكون متناهيًا يمتنع أن يكون معلومًا.

**الشبهة الثالثة:** مقدورات الله تعالىٰ أقل من معلوماته، والأقل من غيره متناه، فمقدوراته متناهية، ومعلوماته أضعاف مقدوراته، وأضعاف المتناهي متناه، فمعلوماته متناهية.

**والجواب عن الأولىٰ:** أن علم الله تعالىٰ لِمَ لا يجوز أن يقال: إنه واحد، وإنما تعلقاته غير متناهية، وهذه التعلقات نسب وإضافات، ودخول اللانهاية في النسب والإضافات غير ممتنع، بدليل ما ذكرناه أن الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة، وهكذا إلىٰ ما لا نهاية له ؟

**والجواب عن الشبهة الثانية:** أن هذه الشبهة إما أن نوردها في كل واحد من آحاد المعلومات، أو في مجموعها، ، والأول باطل؛ لأن كل واحد من آحاد المعلومات متناه، والثاني باطل؛ لأن هذا الكلام إنما يتجه لو كان للمعلومات التي لا نهاية لها مجموع وجملة، وذلك محال؛ لأن المجموع والجملة يشعران بالتناهي، ووصف ما لا نهاية له بكونه مجموعًا وجملة محال.

**لا يقال:** هذا الذي ذكرتموه مما يؤكد السؤال، وذلك لأن كل ما كان معلومًا فهو شيء مشار إليه بحسب إشارة العقل، فله خصوصية وتعين وتميز، وكل ما كان كذلك فهو متناه، فإذن كل معلوم فهو متناه، وما لا يكون متناهيًا لا يكون معلومًا.

لأنا نقول: إنه معلوم من حيث إنه غير متناه، وكونه معلومًا من هذا الاعتبار لا ينافي كونه غير متناه.

**والجواب عن الشبهة الثالثة:** أن قولنا: المقدورات أقل من المعلومات هو أن العلم يتعلق بالواجب والممتنع والجائز، والقدرة لا تعلق لها إلا بالجائزات.

**النوع السادس من المخالفين**: الذين ينكرون كونه تعالىٰ عالمًا بجميع المعلومات واحتجوا عليه بوجهين:

**الأول**: لو كان عالما بجميع المعلومات لكان إذا علم شيئاً، علم كونه عالمًا به وعلم كونه تعالىٰ عالمًا بكونه عالماً، وهكذا في المرتبة الثالثة والرابعة إلىٰ ما لا نهاية له، فيكون له بحسب كل واحد من المعلومات علوم غير متناهية؛ لأنها أمور مترتبة لأن المرتبة الثالثة مرتبة علىٰ الثانية، والثانية علىٰ الأولى، فإذا حصلت ههنا مراتب غير متناهية لزم حصول أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة، وذلك مما ظهر إبطاله في مسألة إثبات العلم بواجب الوجود.

**لا يقال**: لم لا يجوز أن يقال: إثبات العلم بالعالم بالشيء هو نفس العلم بذلك الشيء؟

**لأنا نقول**: هذا باطل من وجوه:

**أحدها**: أن المعلوم والعلم مما يتغايران، فوجب أن يكون العلم بالمعلوم مغايرًا للعلم بالعلم بذلك المعلوم.

**وثانيها**: أنه لو كان العلم بالعلم بالشيء نفس العلم بذلك الشيء لكان مَنْ علم شيئًا حضر في ذهنه العلم بالعلم، والعلم بالعلم به، وهكذا هذه المراتب الغير متناهية، ولما علمنا بالضرورة أنه ليس كل من علم الشيء حصر في ذهنه هذه المراتب الغير متناهية علمنا أن العلم بالعلم بالشيء هو مغاير للعلم بذلك الشيء.

**وثالثها**: أنه يمكننا أن نعلمه عالمًا بذلك الشيء، وإن كنا لا نعلمه عالما بكونه عالما بذلك الشيء، والمعلوم مغاير للمشكوك.

فثبت بهذه الوجوه أن العلم بالعلم بالشيء يمتنع أن يكون نفس العلم بذلك الشيء.

**الوجه الثاني**: أنه لو كان عالمًا بجميع المعلومات سواء كانت واقعة أو ممكنة الوقوع، فإذا علم الله تعالىٰ جوهرًا فردًا فذلك الجوهر الفرد يمكن وقوعه في أحياز غير متناهية علىٰ البدل، وفي أزمنة غير متناهية علىٰ البدل، وموصوفة من كل نوع من أنواع الأعراض بأفراد لا نهاية لها علىٰ البدل، فهذه المراتب لا نهاية لها، لا مرة واحدة بل مرارًا لا نهاية لها، وكل ذلك محال في جوهر فرد، وجزء لا يتجزأ، ومعلوم أن استحضار العلم المنفصل بهذه المراتب دفعة واحدة مما لا يقبله العقل.

**والجواب عن الوجه الأول**: أن علم الله تعالىٰ واحد، إلا أن مراتب تعلقاته

غير متناهية، والتعلقات من باب النسب والإضافات، ودخول ما لا نهاية له فيها غير ممتنع، كما ضربنا في المثال من الوحدة المشتملة علىٰ النسب والإضافات التي لا نهاية لها.

**والجواب عن الوجه الثاني**: أنها محض التعجب، ولا عبرة بذلك في صفات الله تعالى؛ فإن كمالها وجلالها أعظم من أن يحيط به عقول البشر.

وهذا ما انتهى إليه العقل الضعيف وجلال الله تعالىٰ منزه عن غايات عقول العقلاء، ونهايات علوم العلماء، وبالله التوفيق.

# المسألة الثالثة عشرة

# في إثبات أن الله تعالىٰ مريد

وهذه المسألة مشتملة علىٰ فصول:

## الفصل الأول: في شرح حقيقة الإرادة

اعلم أنه متى صدر عنا فعل أو ترك فقبل ذلك الفعل وذلك الترك يظهر في قلوبنا حالة تقتضي ترجيح ذلك الفعل علىٰ ذلك الترك أو بالعكس، والعلم بحصول تلك الحالة المقتضية للترجيح علم ضروري.

ثم اختلف العقلاء في أن تلك الحالة المقتضية للترجيح ما هي؟ فقال قوم من محققي المعتزلة: إنما هي الداعية.

وتحقيق الكلام في الداعي: أن الإنسان قادر علىٰ الفعل وعلىٰ الترك فنسبة قدرته إلىٰ طرفي الفعل والترك علىٰ السوية وما دامت القدرة علىٰ هذا الاستواء يمتنع حصول الرجحان؛ لأن الاستواء والرجحان متنافيان، فإذا حصل في القلب علم أو اعتقاد أو ظن باشتمال ذلك الفعل علىٰ نفع زائد حصل الرجحان بسبب ذلك، وصار والمجموع الحاصل من تلك القدرة ومن ذلك العلم أو الظن أو الاعتقاد مؤثرًا في وقوع ذلك الفعل، وأما في حق الباري سبحانه فالاعتقاد والظن ممتنعان، فلم يبق الداعي في حق الله تعالىٰ إلا العلم باشتمال ذلك الفعل علىٰ مصلحة راجحة.

هذا هو الكلام في حقيقة الداعية.

ثم قالوا: تلك الحالة المقتضية للترجيح التي نجدها من قلوبنا ليست إلا هذه الداعية.

ومن الناس من قال: الميل والإرادة حالة زائدة علىٰ هذه الداعية، واحتجوا عليه بوجهين:

**الحجة الأولى**: أن الميل قد يوجد بدون هذه الداعية، وذلك لأن العطشان إذا

خير بين شرب قدحين متساويين من الماء فإنه لا بد وأن يرجح أحدهما على الآخر من أجل أنه لا بد وأن يحدث في قلبه ميل إلى أحد القدحين دون الثاني، وهذا الترجيح حاصل، وليس هذا الترجيح إلا عبارة عن الداعية بالتفسير الذي ذكرناه؛ لأنه لما استوى القدحان في جميع المنافع المعلومة والمظنونة امتنع أن يكون ذلك الميل الذي هو غير مشترك فيه بينهما هو عين هذا العلم والظن الذي هو مشترك فيه بينهما.

**الحجة الثانية**: أنا نجد من أنفسنا أنا متى علمنا أو اعتقدنا أو ظننا اشتمال الفعل على هذه المصلحة الزائدة فإنه يتولد عن ذلك العلم ميل ورغبة وترجيح، ويكون ذلك الميل كالأمر اللازم لذلك الفعل، وكالأمر المتولد منه، وذلك فإن الخصم يقول: إن هذا العلم يدعو الفاعل إلى الفعل، فجعل كون هذا العلم داعيًا كالأمر المتولد منه، فثبت بهذين الوجهين أن الداعي مغاير للإرادة في حقنا.

## الفصل الثاني: في بيان أن الله تعالى مريد

اتفقت الأمة على إطلاق هذا اللفظ إلا أنهم اختلفوا في معناه، فذهب حسين النجار على أن معناه أنه تعالى غير مغلوب، ولا مستكره، فجعل كونه تعالى مريدًا وصفًا سلبياً، وقال أبو القاسم البلخي معنى كونه مريدًا لأفعال نفسه: أنه موجد لها، ومعنى كونه مريدًا لأفعال غيره أنه آمر بها، وقال أبو الحسين البصري: معنى كونه مريدًا لأفعال غيره أنه دعاه الداعي إلى الحث عليها، والترغيب في فعلها، ولعل مذهب أبي القاسم البلخي هو هذا.

**ومذهبنا**: أن كونه تعالى مريدًا صفة زائدة على كونه تعالى عالما، وهذا مذهب جمهور البصريين من المعتزلة.

**ولنا**: أنا وجدنا بعض أفعال الله تعالى متقدمة وبعضها متأخرة مع أن ما تقدم كان يجوز في العقل أن يتأخر، وما تأخر كان يجوز في العقل أن يتقدم، وإذا كان كذلك افتقر ذلك التقدم والتأخر إلى مرجح ومخصص لامتناع حصول الرجحان لا عن مرجح، ثم نقول: ذلك المرجح إما القدرة أو العلم أو صفة أخرى لا جائز أن يكون هو القدرة، لأن خاصية القدرة الإيجاد، وذلك بالنسبة إلى جميع الأوقات على السوية، ولا جائز أن يكون هو العلم؛ لأن العلم بالوقوع تبع للوقوع، فلو كان هو تبعًا لذلك العلم لزم الدور، فثبت أنه لا بد من شيء آخر، يكون مخصصًا ومرجحًا سوى القدرة والعلم، وظاهر أن الحياة والكلام والسمع والبصر لا تصلح لذلك، ولا بد من إثبات صفة وراء هذه الصفات خاصيتها الترجيح والتخصيص، وتلك الصفة هي المسماة بالإرادة.

**فإن قيل**: لا نسلم أن تقدم المتأخر وتأخر المتقدم جائز، بيانه: أن من المحتمل أن تكون هذه الحوادث الأرضية مستندة إلىٰ الاتصالات الفلكية، وتلك الاتصالات لازمة من كون كل واحد منها متحركًا علىٰ وجه خاص، وكون كل واحد منها متحركًا علىٰ وجه خاص إنما كان لأن ماهية كل واحد منها مخالف لماهية الآخر، فلا جرم كان كل واحد من تلك الماهيات قد استلزم نوعًا معينًا من الحركات.

**لا يقال**: **هذا مدفوع من وجهين**:

**الأول**: أن القول بأن كل واحدة منها هي الموجبة لتلك الحركة باطل؛ لأن تلك الماهية باقية، وتلك الحركة متغيرة، والباقي لا يكون علة لغير الباقي.

**الثاني**: أن هذا محتمل، ولكنا قد دللنا علىٰ حدوث العالم فلم اختص حدوث العالم بذلك الوقت ولم يحدث قبله ولا بعده؟

لأنا نجيب عن **الأول**: بأنه لا يبعد أن يكون الدائم موجبًا للمتغير، علىٰ معنى أن كل حالة متقدمة سابقة فإنها تكون شرطًا لكون ذلك الباقي علة لوجود الحالة المتأخرة، وبهذا الطريق لا يمتنع كون الدائم علة للمتغير.

**وعن الثاني**: أن بتقدير ثبوت القول بحدوث العالم وحدوث الزمان لم يكن قبل أول الزمان الحادث زمان آخر، وإذا كان كذلك لم يكن له قبل، وإذا لم يكن له قبل استحال أن يقال: لم لم يوجد قبله؟

**سلمنا صحة التقدم والتأخر**، ولكن لم لا يجوز أن يكون المرجح هو القدرة؟ قوله: "خاصية القدرة الإيجاد، وهذا بالنسبة إلىٰ الأوقات مما يختلف" قلنا: وكذلك خاصية الإرادة، التخصيص بوقت معين لا بهذا الوقت المعين، فلو افتقرت القدرة إلىٰ مرجح آخر لافتقرت الإرادة أيضًا إلىٰ مرجح آخر، ولزم التسلسل.

**وتمام تقرير هذا السؤال**: أن القدرة كما أنها صالحة للإيجاد في هذا الوقت بدلًا عن ذلك الوقت، وفي ذلك الوقت بدلًا عن هذا الوقت، فكذا الإرادة صالحة للتخصيص بذلك الوقت بدلًا عن هذا الوقت، وبهذا الوقت بدلًا عن ذلك الوقت، فإن كانت تلك الصلاحية في القدرة تحوجها إلىٰ الإرادة فهذه الصلاحية في الإرادة تحوجها إلىٰ مخصص آخر، وإن استغنى ههنا عن المرجح فكذا هناك، فظهر أنه لا فرق بين الصورتين.

**لا يقال**: لم لا يجوز أن يقال: إرادة الله تعالىٰ من شأنها تخصيص كل حادث

بالوقت الذي حدث فيه، وليس لها صلاحية أن تخصص إحداث ما حدث في وقت بوقت آخر، وعلىٰ هذا التقدير تستغني الإرادة عن مرجح آخر؛ لأنا نقول: هذا باطل من وجوه:

**الأول**: أن علىٰ هذا التقدير لا يكون صانع العالم فاعلًا مختاراً، بل علة موجبة بالذات؛ لأنه لما كان بحال أوجب أن يكون مؤثرًا في الإيجاد في هذا الوقت ويمتنع عقلًا أن يكون موجبًا له في وقت آخر، لم يكن له اختيار البتة، بل كان موجبًا بالذات.

**الثاني**: لو جاز هذا الكلام في الإرادة فلم لا يجوز مثله في القدرة ؟ وهو أن يقال: قدرة الله لها صلاحية الإيجاد في ذلك الوقت المعين، وليس لها صلاحية الإيجاد في سائر الأوقات، وعلىٰ هذا التقدير تستغني هذه القدرة عن الإرادة.

**الثالث**: أن الأوقات متساوية، فلو جاز أن يقال: هذا الوقت المعين له خاصية، وإرادة الله تعالىٰ لا تصلح لتخصيص الحادث المعين إلا به، فلم لا يجوز أن يقال: لكل واحد من الأوقات خاصة، والمؤثر في حدوث هذه الحوادث هو خواص هذه الأوقات؟ وعلىٰ هذا التقدير يكون المؤثر في حدوث الحوادث هو الأوقات لا الصانع، ويلزم منه نفي الصانع.

**سلمنا**: أنه لا يجوز أن يكون المرجح هو القدرة، فلم لا يجوز أن يكون المرجح هو العلم؟ قوله: "العلم بالوقوع تبع للوقوع، فلا يجوز أن يكون مؤثراً في الوقوع" قلنا: نحن لا نقول: المؤثر في الوقوع هو العلم بالوقوع بل نقول: علم الله تعالىٰ باشتمال هذا الفعل علىٰ الإحسان إلىٰ الغير مع كونه عاريًا عن جميع القبح، سبب لرجحان الفعل علىٰ الترك، وعلىٰ هذا التقدير يندفع ما ذكرتم.

**جواب السؤال الأول**: أن الزمان وإن كان محدثًا لكن لنفرض أن من أول حدوث الزمان إلىٰ هذا اليوم دار فلك الثوابت مائة ألف مرة، وكان يجوز في العقل أن يوجد العالم بحيث يكون من أول حدوث الزمان إلىٰ هذا اليوم قد دار فلك الثوابت مائة وخمسين ألف مرة، ويجوز أيضًا بحيث يكون من أول الحدوث إلىٰ هذا اليوم دار فلك الثوابت خمسين ألف مرة، فهذا هو المراد من التقدم والتأخر، وإذا تلخص هذا ظهر الاحتياج إلىٰ المخصص والمرجح.

**وجواب السؤال الثاني**: أن المفهوم من التخصيص غير المفهوم من التكوين، وإذا اختلف المفهومان وتغاير الاعتباران سمينا مفهوم مبدأ التخصيص بالإرادة، وسمينا مفهوم مبدأ الإيجاد بالقدرة.

**وجواب السؤال الثالث**: أنا سنقيم الدلالة علىٰ أنه تعالىٰ خالق لجميع أفعال العباد، وإذا كان الأمر كذلك بطل تعليل أفعال الله تعالىٰ بالحسن والقبح، ورعاية المصالح.

**وأما الفلاسفة: فقد احتجوا علىٰ نفي كونه تعالىٰ مريدا بوجوه**:

**الشبهة الأولى**: أن كل من قصد إلىٰ إيجاد شيء فلا بد وأن يكون تحصيل ذلك الفعل أولى في علمه واعتقاده من تركه، وكل من كان كذلك كان قبل ذلك الفعل ناقصًا، ويصير مستكملًا بسبب ذلك الفعل، وهذا في حق الله تعالىٰ محال.

**أما بيان المقدمة الأولى ـ وهي**: أن كل من قصد إلىٰ شيء فلا بد وأن يكون ذلك الفعل أولى في اعتقاده من تركه ـ أنه لو لم تحصل هذه الأولوية في اعتقاد ذلك الفاعل لكان الفعل والترك بالنسبة إليه سيان، ولو كان كذلك امتنع كونه مرجحًا للفعل علىٰ الترك ؛ لأن حصول الترجيح بدون المرجح محال.

**وأما بيان المقدمة الثانية ـ وهي**: أن كل من كان وجود ذلك الفعل أولى به من عدمه فهو ناقص ـ فدليله أنه إذا فعل ذلك الفعل حصلت تلك الأولوية، وإذا لم يفعل لم تحصل، فكان ناقصًا بذاته، مستكملًا بغيره.

**لا يقال**: لم لا يجوز أن يقال: الفعل والترك ـ وإن استويا بالنسبة إليه ـ إلا أن الفعل أصلح للغير من الترك، وهذا الفاعل يرجح الفعل، لا لأنه أنفع له بل لأنه إحسان إلىٰ الغير، وإيصال للنفع إلىٰ الغير ؟ لأنا نقول: الإحسان إلىٰ الغير وتركه إن استويا بالنسبة إليه امتنع الترجيح، وإن لم يستويا كان الإحسان إلىٰ الغير أولى به، فيكون الإحسان إلىٰ الغير سببًا لاستكماله، وتركه يصير سببًا لنقصانه، فيعود المحذور المذكور.

**الشبهة الثانية لهم**: قالوا: لو كان الله تعالىٰ مريدًا لكان مريدًا بإرادة محدثة، وهذا محال، فذلك محال، أما بيان الملازمة فهو أن القصد إلىٰ الإيجاد يمتنع حصوله إلا عند حصول ذلك الإيجاد، فأما قبل حصول ذلك الإيجاد فذلك لا يكون قصدًا إلىٰ الإيجاد بل يكون ذلك عزمًا علىٰ أنه سيوجد في الوقت الفلاني.

**لا يقال**: لم لا يجوز أن يكون العزم علىٰ أنه سيفعل غدًا يكون نفس القصد إلىٰ الإيجاد عند حضور الغد؟ لأنا نقول: إن من عزم علىٰ أن يفعل بكرة الغد ثم جلس في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار واستمر ذلك العزم في قلبه إلىٰ أن جاء الغد لكنه لم يعلم مجيء الغد فإنه لا يصير قاصدًا إلىٰ الفعل، ولو كان العزم

على الفعل غدًا يكون عين القصد إلى الفعل عند مجيء الغد لصار عند مجيء الغد قاصدًا للفعل، بل إذا كان عازمًا على الفعل غدًا ثم أحس مجيء الغد تولد من ذلك العزم ومن هذا العلم قصد إلى هذا الفعل، فثبت أن القصد إلى إحداث الفعل لا يتحقق إلا حال حدوث الفعل، فثبت أنه تعالى لو كان يفعل الأفعال بالقصد والإرادة لكانت إرادته لا محالة محدثة.

**وإنما قلنا**: إنه يمتنع أن تكون إرادته محدثة ؛ لأنها لو كانت محدثة لافتقر في خلق تلك الإرادة إلى إرادة أخرى، فيلزم إما الدور، وإما التسلسل، وكل ذلك محال، فثبت أنه يمتنع كونه تعالى مريدًا.

لا يقال: أليس من الناس من قال: إن علم الله تعالى بالمتغيرات متغير متجدد؟ وقال: إن ذاته تعالى توجب العلم بذلك المعلوم عند حدوث ذلك المعلوم، فلا جرم استغنى حدوث ذلك العلم عن علم آخر، فلم لا يجوز مثله في الإرادة ؟

**لأنا نقول**: العلم بالشيء تبع لوقوع ذلك الشيء، فإذا حدث ذلك الشيء أمكن أن يقال: ذاته تعالى توجب ذلك العلم بشرط وقوع ذلك المعلوم، أما إرادة الوقوع فمؤثرة في الوقوع ومتقدمة عليه، فيمتنع أن يقال: إن ذاته تعالى توجب إرادة الوقوع بشرط الوقوع، وإذا لم يمكن وقوع المراد شرطًا لكون ذاته موجبًا لحدوث الإرادة لم يبق إلا أن يقال: إنه تعالى أحدث تلك الإرادة على سبيل الاختيار، وحينئذٍ يلزم التسلسل، فظهر الفرق بين العلم والإرادة.

**الشبهة الثالثة**: لو كان الباري تعالى مريدًا لخلق العالم لكان إما يريد خلق العالم في جميع الأوقات أزلًا وأبدًا، أو يريد تخصيص خلق العالم بوقت معين، والأول يقتضي قدم العالم، وإذا كان العالم قديمًا دائمًا موجودًا امتنع القصد إلى الإيجاد؛ لأن القصد إلى إيجاد الموجود محال، وهذا القسم يفضي ثبوته إلى عدمه، فيكون باطلًا.

**والثاني أيضًا باطل** ؛ لأن ذلك الوقت ما كان موجودًا في الأزل، وإلا عاد التقسيم الأول، وهو أن ذلك الوقت قد حدث بعد أن لم يكن، فيعود التقسيم الأول فيه، وهو أنه تعالى إما أن يقال: إنه أراد خلق ذلك الوقت أزلًا وأبدًا أو أراد خلقه في وقت معين، والأول يلزم منه القدم، والثاني يلزم منه اشتراط كل وقت بوقت آخر، ويلزم التسلسل، وهو محال.

**الشبهة الرابعة**: لو كان الباري تعالى مريدًا لإحداث العالم لكانت تلك الإرادة إما

أن تكون قديمة أو محدثة، والقسمان محالان، فثبوت الإرادة في حق الله تعالىٰ محال.

**إنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون مريدًا بإرادة قديمة لوجهين:**

**الأول**: أن علىٰ هذا التقدير يكون حصول الفعل في ذلك الوقت المنعين من لوازم تلك الإرادة، وتلك الإرادة لكونها قديمة أزلية ممتنعة التغير والزوال، ولازم اللازم لازم، فيكون عدم وقوع ذلك الفعل في ذلك الوقت ممتنعًا، وإذا كان ذلك كان الصالح موجبًا بالذات لا فاعلًا بالاختيار، فإذن القول بقدم الإرادة يفضي إلىٰ نفي الإرادة ،والصفة إذا أدت إلىٰ نفي الذات كان القول بتلك الصفة باطلًا، فبطل القول بكون تلك الإرادة قديمة.

**الثاني**: أن بدخول ذلك الفعل في الوجوب، لا تبقى الإرادة متعلقة بإيجاده؛ لأن إيجاد الموجود محال، فلو كان ذلك التعلق قديمًا لزم عدم القديم، وهو محال . فثبت بهذين الوجهين أنه يمتنع كونه تعالىٰ مريدًا بإرادة قديمة.

**وإنما قلنا**: إنه يمتنع كونه تعالىٰ مريدًا بإرادة محدثة لما ذكرنا أنه يلزم التسلسل في الإرادات، ولما بطل القسمان ثبت أن فاعلية الله تعالىٰ غير موقوفة علىٰ الإرادة.

**والجواب عن الشبهة الأولى**: قوله: "المريد لا يرجح أحد الطرفين علىٰ الآخر إلا إذا كان أحد الطرفين أولى به في علمه أو ظنه أو اعتقاده" قلنا: هذا مدفوع، ودليله ما ذكرنا في مسألة القدحين والرغيفين والطريقين.

**والجواب عن الشبهة الثانية**: أن إرادة إيقاع الفعل عند مجيء الغد هو نفس القصد لإيقاع الفعل عند مجيء الغد، والكلام فيه عين ما ذكرناه في مسألة أن العلم بأن الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده إذا وجد.

**والجواب عن الشبهة الثالثة**: أنه لما كان إيجاد هذا الزمان المعين غير موقوف علىٰ زمان آخر فلم لا يجوز أن تكون إرادة إحداثه، لا تفتقر إلىٰ زمان آخر ؟

**والجواب عن الشبهة الرابعة**: ما قدمناه في مسألة إثبات القدرة.

## الفصل الثالث: في شرح مذاهب الناس في كونه تعالىٰ مريدًا

اعلم أن المفهوم من كونه تعالىٰ مريدًا إما أن يكون صفة سلبية أو ثبوتية، أما القول بأنه أمر سلبي فهذا هو المنقول عن النجار أنه قال: " معنى كونه تعالىٰ مريدًا أنه غير مقهور ولا مغلوب" وأما الذين فسروه بمعنى ثبوتي فذلك المعنى إما أن يكون معللًا بذاته أو بمعنى.

**أما الأول**: فهو القول الثاني للنجار، وذلك أنه قال: إنه تعالىٰ مريد لذاته وأما الذين قالوا: المريدية معللة بمعنى، فذلك المعنى إما أن يكون قديمًا قائمًا بذات الله تعالىٰ، وهذا هو قول أصحابنا، وإما أن يكون محدثًا، وعلىٰ هذا التقدير فهذه الإرادة المحدثة إما أن تكون قائمة بذات الله تعالىٰ ـ وهو قول الكرامية ـ أو موجودة لا في محل ـ وهو قول أبي علىٰ وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار بن أحمد ـ وإما أن تكون قائمة بذات غير الله تعالى، وما رأيت أحدًا اختار هذا القسم، فهذا تفصيل مذاهب الناس في هذه المسألة، ولما كثر خوض المتقدمين في هذه المباحث لا جرم اكتفينا فيها بالقليل من القول.

فأما قول النجار أن معنى كونه مريدًا أنه غير مقهور ولامغلوب فهذا باطل لأن الجماد والنائم غير مقهور مع أنه ليس بمريد. وأما قول من قال: كونه مريدًا هو نفس ذاته فهو أيضًا باطل؛ لأنه لما دل الدليل علىٰ استناد هذا العالم إلىٰ موجود واجب الوجود لذاته، فقد علمنا ذاته بعد ما علمنا كونه مريدًا، والمعلوم غير ما هو غير معلوم.

**وأما قول من قال**: إن إرادته محدثة فهو باطل لأنه لما ثبت أن إحداث المحدثات موقوف علىٰ الإرادة فلو كانت الإرادة محدثة لافتقر إحداثها إلىٰ إرادة أخرى، ولزم التسلسل.

وأما قول الكرامية: إنه تحدث الإرادة في ذاته فهو أيضًا باطل لما ثبت أن ذاته يمتنع أن تكون محلًا للحوادث.

وأما قول المعتزلة إنه تحدث الإرادة لا في محل فهذا أيضًا باطل، ويدل عليه وجهان:

**الأول**: أن وجود عرض لا في محل بعيد عن العقول، ولو جاز ذلك فلم لا يجوز وجود سواد لا في محل، وبياض لا في محل؟ وكذا القول في سائر الأعراض.

**الثاني**: أن ذوات الحيوانات تصح عليها صفة المريدية، فلو جوزت إرادة لا في محل لكانت نسبة تلك الإرادة إلىٰ ذات الله تعالىٰ كنسبتها إلىٰ سائر الذوات، فوجب أن توجد صفة المريدية لكل من يصح أن يكون مريداً، لعدم الاختصاص، فيلزم أن كل ما يريده الله تعالى، يريده كل الأحياء، وذلك باطل.

**فإن قيل**: ذات الله تعالىٰ لا في محل، وهذه الإرادة لا في محل فكان

اختصاص هذه الإرادة بذات الله تعالىٰ أولى من اختصاصها بسائر الأحياء.

**قلنا**: كونه لا في محل مفهوم سلبي، فلا يجوز أن يكون ذلك علة لاختصاص صفة المريدية بذات الله تعالى؛ لأن السلب لا يكون علة للثبوت، وإذا ظهر أن هذا القيد لا يصلح أن يكون علة لهذا الاختصاص، عاد المحذور المذكور، وبالله التوفيق.

## المسألة الرابعة عشرة

# في كونه تعالىٰ حيًا

مذهب أبي الحسين أن الحي هو الذي لا يمتنع أن يعلم ويقدر.

وقال أصحابنا: الحياة صفة قائمة بالذات لأجلها لا يمتنع علىٰ الذات أن تعلم وتقدر.

وحجة أصحابنا علىٰ قولهم: أن الذوات علىٰ قسمين: منها ما يصح عليه أن يعلم ويقدر، ومنها ما لا يصح ذلك عليه، وهي الجمادات، والقسمان متساويان في الذاتية، ولولا امتياز ما يصح عليه أن يعلم ويقدر عما لا يصح عليه ذلك وإلا حصل هذا التفاوت.

قال أبو الحسين البصري: إنا قد دللنا علىٰ أن ذاته مخالفة لسائر الذوات لنفس ذاته المخصوصة، فلم لا يجوز أن تكون صفة العالمية والقادرية في حق الله تعالىٰ معللة بذاته المخصوصة ؟ وهذا سؤال حسن.

والمعتمد لنا أن نقول: قولك: الحي هو الذي لا يمتنع عليه أن يعلم ويقدر، هذا إشارة إلىٰ نفي الامتناع، والامتناع سلب، ونفي الامتناع سلب السلب، فيكون أمرًا ثبوتيًا، ثم هذا الأمر الثبوتي ليس هو نفس الذات ؛ لأنا إذا علمنا انتهاء الممكنات إلىٰ واجب الوجود لذاته فقد علمنا ذاته، و بعد ما علمنا هذا الأمر - أعني قولنا لا يمتنع أن يعلم ويقدر - والمعلوم مغاير لغير المعدوم، يثبت أن كونه تعالىٰ حيًا صفة حقيقية قائمة بذاته، وهو المطلوب ؟

## المسألة الخامسة عشرة

# في إثبات أن لله تعالىٰ علمًا وقدرة

اعلم أنا لا ندعي في هذه المسالة أزيد من أن المفهوم من كونه تعالىٰ عالمًا قادرًا حيًا ليس نفس المفهوم من ذاته، بل هو أمر مغاير لذاته، فإن كانت المعتزلة تساعد علىٰ هذا القدر فقد حصل الوفاق وزال الخلاف، واعلم أن أكثر المتكلمين تخبطوا في تعيين محل النزاع في هذه المسألة.

وتحقيق الكلام أن نقول: إن كل من علم أمرًا من الأمور فإنه لا بد وأن يحصل بين العلم وبين المعلوم نسبة مخصوصة، وإضافة مخصوصة، هذه الإضافة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالتعلق، فيقولون: العلم متعلق بالمعلوم، وعندنا أن العلم عبارة عن نفس هذا التعلق، وعن نفس هذه الإضافة المخصوصة، وندعي أن هذه الإضافة والنسبة مغايرة لنفس الذات، فالعلم مع هذه الإضافة المخصوصة أمران لا أمر واحد.

وجماعة من أصحابنا اثبتوا أمورًا ثلاثة: الذات والعلم ـ وهو صفة حقيقية قائمة بالذات ـ ثم أثبتوا لهذه الصفة هذه النسبة، وهذه الإضافة وهذا التعلق، فيكون هذا التعلق حاصلًا بين تلك الصفة وبين المعلوم.

وأما القاضي أبو بكر الباقلاني فظاهر كلامه يشعر بإثبات أمور أربعة: الذات والعلم ثم العلم يوجب العالمية ـ هذه أمور ثلاثة ـ ثم ههنا أمر آخر، وهو أنهم أثبتوا هذا التعلق للعالمية لا للعلم أو للعلم لا للعالمية، وعلىٰ هذا التقدير يكون الحاصل هناك أمورًا أربعة، وأما إن أثبتوا التعلق للعالمية وللعلم فيكون الحاصل هناك أمورًا خمسة: الذات والعلم والعالمية وتعلق العلم وتعلق العالمية، وأكثر من تقدمنا ما بحثوا عن هذه الفروق، قلنا: بقيت مخبطة غير محصلة.

والذي ندعيه ونقوله: أنه لا بد من إثبات الذات، ولا بد من إثبات النسبة والإضافة، وهي المسماة بالشعور وبالعلم، وأما إثبات سائر الأمور فذاك مما لا

ندعيه ولا نتعرض له . والدليل القاطع علىٰ ثبوت هذه المغايرة أنا إذا علمنا انتهاء الممكنات إلىٰ موجود واجب الوجود لذاته لم يلزم من علمنا بهذا القدر علمنا بكونه تعالىٰ عالمًا قادرًا بالمعنى الذي ذكرناه، والمعلوم مغاير لغير المعلوم، فكان كونه تعالىٰ عالمًا قادرًا ليس عين ذاته، ثم هذا المفهوم الزائد ليس أمرًا سلبياً، ويدل عليه وجهان:

**الأول**: أنا نعلم بالضرورة أن كون العالم عالمًا عبارة عن نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم، وليست هذه النسبة وهذه الإضافة عبارة عن سلب شيء أو عن عدم شيء آخر.

**والثاني**: وهو أن العلم لا يكون عبارة عن عدم أي شيء كان، بل عبارة عن عدم الجهل؛ لأن الجهل إن أريد به عدم العلم كان العلم عبارة عن عدم العدم، فيكون ثابتًا، وإن أريد به اعتقاد الشيء علىٰ خلاف ما هو عليه لم يلزم من عدم هذا المعنى حصول العلم ؛ لأن الواحد منا قد يكون خاليًا عن الجهل بالشيء بهذا التفسير، مع أنه لا يكون عالمًا بالشيء، فثبت ان كونه تعالىٰ عالمًا قادرًا أمر زائد علىٰ ذاته، وهو المطلوب.

**قال أصحاب أبي هاشم**: نحن لا ننازع في إثبات هذا الزائد لا أنا نقول: هذا الزائد صفة، والصفة لا تكون معلومة ولا مجهولة، وأنتم تقولون، هذه الصفة معلومة فموضع الخلاف ههنا.

**إلا أنا نقول**: إثبات صفة غير معلومة مذهب اختاره أبو هاشم والقاضي عبد الجبار بن أحمد وهو في غاية الضعف، ويدل عليه وجوه.

**الحجة الأولى**: أن التصديق مسبوق بالتصور، فلولا أنكم تصورتم هذه الصفة وإلا لامتنع منكم أن تحكموا عليها بأنها غير معلومة، وهذه قول يؤدي ثبوته إلىٰ نفيه، فيكون باطلًا.

**الحجة الثانية**: أنا نعلم كون الذات موصوفة، ولولا أنا تصورناها وعقلناها وإلا لما كان يمكننا أن نحكم بكون الذات موصوفة بها.

**الحجة الثالثة**: أنكم تميزون بين الصفة المسماة بالعالمية وبين الصفة المسماة بالقادرية، وتفرقون أن باعتبار صفة القادرية يصح الإيجاد، وباعتبار صفة العالمية يصح الاتقان والإحكام، ولولا أنكم تصورتم هذه الصفات وعقلتموها لما قدرتم علىٰ هذا التمييز.

**واحتج منكروا الصفات بوجوه:**

**أما الفلاسفة**: فقد عولوا علىٰ حرف واحد، وهو أنه ثبت أن ذاته سبحانه وتعالىٰ واجب الوجود لذاته، فلو اتصفت تلك الذات بصفة لكانت تلك الصفة إما أن تكون واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها، والأول باطل بوجهين:

**أحدهما**: ما ثبت أن واجب الوجود لذاته يمتنع أن يكون أكثر من واحد.

**وثانيهما**: أن الصفة مفتقرة إلىٰ الذات، والمفتقر إلىٰ الغير ممكن لذاته، لا واجب لذاته، وأما إن كانت الصفة ممكنة لذاتها افتقرت إلىٰ مؤثر، ولا مؤثر إلا تلك الذات، فيلزم كون الذات البسيطة قابلة وفاعلة معًا، وذلك محال، وهذه الشبهة قد ذكرنا جوابها فيما قبل.

**وأما المعتزلة**: فقد تمسكوا في نفي الصفات بوجوه:

**أولها**: عالمية الإله صفة واجبة، والواجب لا يعلل، وإنما قلنا: إن عالميته صفة واجبة، والواجب لا يعلل، لأنها لو كانت جائزة لافتقرت إلىٰ الموجد والمخصص، وإنما قلنا: إن الواجب لا يعلل؛ لأن الافتقار إلىٰ العلة إنما يكون لأجل أن يترجح وجوده علىٰ عدمه، لا لأجل تلك العلة، وإذا كان الرجحان علىٰ سبيل الوجوب حاصلًا وجب كونه غنيًا عن العلة.

**الشبهة الثانية**: لو كان علم الله تعالىٰ أمرًا زائدًا علىٰ ذاته لكان الله تعالىٰ محتاجًا في أن يعلم الأشياء ويقدر عليها إلىٰ تلك الصفة، والحاجة علىٰ الله تعالىٰ محال.

**الشبهة الثالثة**: المعقول من قيام العرض بالجوهر كون العرض حاصلًا في الحيز المعين، تبعًا لحصول محله فيه، والحالُّ إنما يتميز عن المحِلِّ بسبب أن الحالّ حاصل في ذلك الحيز علىٰ سبيل التبعية، والمحل حاصل فيه علىٰ سبيل الأصالة، أما في حق الله تعالىٰ فذاته غير مختصة بالمكان والجهة أصلًا، فلم يحصل التفاوت بين الصفة والموصوف من هذا الوجه، وحينئذ لم يكن جعل أحدهما موصوفًا والآخر صفة أولى من القلب والعكس، فيلزم كون كل واحد منهما موصوفًا بالآخر وصفة له، وذلك محال، ولما كان القول بقيام الصفة بذاته يفضي إلىٰ هذا المحال وجب أن يكون قيام الصفة بذاته محالًا.

**الشبهة الرابعة**: لو قامت الصفات القديمة بالذات القديمة لكانت الصفات والذات متشاركين في القدم، والقدم وصف ثبوتي ؛ لأنه عبارة عن نفي العدم

السابق، ونفي العدم ثبوت، فإذن الذات والصفات تشتركان في هذا الوصف الثبوتي المسمى بالقدم، فإما أن يتميز الذات عن الصفة باعتبار آخر أو لا يتميز، فإن تميز فما به المشاركة غير ما به المباينة، فيكون كل واحد من الذات والصفات متركبًا من هذين الاعتبارين ـ أعني ما به يشتركان وما به يتباينان ـ ثم إن كل واحد من ذينك الاعتبارين لا بد أن يكون أيضًا قديماً؛ لأنه جزء جزء القديم، وإذا اشترك ذانك الجزآن في القدم فلا بد وأن يتباينا باعتبار آخر، وحينئذ يتركب كل واحد من ذينك الجزأين من جزأين آخرين، ويلزم التسلسل، وهو محال.

وأما إن قلنا بأن الذات والصفات بعد اشتراكهما في القدم لا يتميز كل واحد منهما عن الآخر بماهية مخصوصة، فحينئذٍ تكون الذات والصفة مثلين، ولما كانت الذات إلهًا وجب أن تكون الصفة إلهاً، فيكون هذا قولًا بتعدد الآلهة.

وأيضًا إذا كانت الذوات والصفات متماثلين لم يكن قيام أحدهما بالآخر أولى من قيام الآخر به، فتكون الذات صفة، والصفة ذاتًا، والعلم قدرة، والقدرة علمًا، وكل ذلك محال، ولما كان القول بإثبات الصفة الصفة القديمة مفضيًا إلىٰ المحال، وجب أن يكون القول به محالًا.

**والشبهة الخامسة**: لو كان الله تعالىٰ عالمًا بالعلم قادرًا بالقدرة لكان علمه وقدرته وحياته وذاته موجودات متغايرة، فيكون هذا قولًا بقدماء متغايرة، وذلك كفر بإجماع المسلمين.

**الشبهة السادسة**: أن الله تعالىٰ قد كَفَّرَ النصارى في قوله تعالىٰ: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣] فلا يخلو إما أن يقال: إنه تعالىٰ كفرهم لأنهم أثبتوا ذواتًا ثلاثة قديمة قائمة بأنفسها، أو لأنهم أثبتوا ذاتًا موصوفة بصفات متباينة.

والأول باطل، لأن النصارى لا يثبتون ذواتًا ثلاثة قديمة قائمة بأنفسها، ولما لم يقولوا بذلك استحال أن يكفرهم الله بسبب ذلك، و لما بطل القسم الأول ثبت القسم الثاني، وهو أنه تعالىٰ إنما كفرهم لأنهم أثبتوا ذواتًا موصوفة بصفات متباينة، ولما كفر النصارى لأجل أنهم أثبتوا صفات ثلاثة فمن أثبت الذات مع الصفات الثمانية فقد أثبت تسعة أشياء، وكان كفره أعظم من كفر النصارى بثلاث مرات.

**هذا مجموع شبه المعتزلة في نفي الصفات**

**أما شبههم في نفي صفة العلم خاصة فمن وجوه:**

**الشبهة الأولى**: لو كان عالمًا بالعلم لكان علمه إذا تعلق بشيء يكون ذلك

الشيء متعلق علمنا، ومتعلق علم الله تعالى، من وجه واحد، ومن طريقة واحدة وكل علمين كذلك، فهما مثلان، فيلزم أن يكون علم الله وعلمنا مثلين، فيلزم من حدوث علمنا حدوث علم الله تعالىٰ ومن قدم علم الله تعالىٰ قدم علمنا، ولما بطل الوجهان علمنا أنه تعالىٰ عالم لا بالعلم.

**لا يقال**: هذا لازم علىٰ نفاة الصفات في العالمية لأنا نقول: احترزنا عن هذا بقولنا: إن العلمين يتعلقان بمعلوم واحد علىٰ وجه واحد علىٰ طريقة واحدة، وهذا غير لازم في كونه تعالىٰ عالماً؛ لأن علمه تعالىٰ يتعلق بذالك المعلوم تعلق العالمية لا تعلق العلوم، وعلمنا لا يتعلق به تعلق العالمية بل تعلق المعلوم، فقد اختلفت الطريقة، أما إذا كان تعالىٰ عالمًا بالعلم تعلق علمه بذلك المعلوم، وتعلق علمنا أيضًا تعلق المعلوم، فكان تعلق كل واحد منهما به علىٰ طريقة واحدة، فيلزم التماثل، فظهر الفرق.

**الشبهة الثانية**: لا شك أنه تعالىٰ عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها، فإما أن يعلم كل تلك المعلومات بعلم واحد أو بعلوم متناهية، أو بعلوم غير متناهية؟ والكل باطل فبطل القول بكونه تعالىٰ عالمًا بالعلم.

**إنما قلنا: إنه لا يجوز أن يعلم الكل بعلم واحد من وجوه:**

**الأول**: أنه يصح ان يعلم كونه عالمًا بأحد المعلومين، مع الشك في كونه تعالىٰ عالمًا بالمعلوم الآخر، والمعلوم غير ما هو غير معلوم.

**الثاني**: أن العلم المتعلق بالسواد مخالف للعلم المتعلق بالبياض في الشاهد، فلو جاز تعلق العلم في الغائب بالمعلومات الكثيرة لكان ذلك العلم قائمًا مقام العلوم المختلفة في الشاهد، وإذا جاز كون الشيء الواحد قائمًا مقام الأشياء المختلفة فلم لا يجوز قيام الصفة الواحدة مقام الصفات المختلفة، حتىٰ تثبت لله تعالىٰ صفة واحدة تكون علمًا وقدرة وحياة ؟ بل لم لا يجوز أن تكون ذاته قائمة مقام الذات، ومقام جملة الصفات، وحينئذٍ يلزمكم نفي الصفات ؟

**الثالث: أنه لو جاز تعلق العلم الواحد بالمعلومين لم يكن تعلقه بمعلومين أولى من تعلقه بثلاثة أو أربعة، فيفضي ذلك علىٰ تعلقه بمعلومات لا نهاية لها في الشاهد، وكل ذلك محال.**

**فثبت بهذه الوجوه أنه تعالىٰ يمتنع كونه عالمًا بكل المعلومات بعلم واحد.**

**وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يعلم هذه المعلومات بعلوم متناهية** لأن المتناهي إذا

وزع علىٰ غير المتناهي لزم أن يكون المعلوم بكل علم أشياء كثيرة، وقد بينا أنه لا يجوز أن يعلم بالعلم الواحد أكثر من معلوم واحد، وإنما قلنا إنه لا يجوز أن يعلم المعلومات التي لا نهاية لها بعلوم لا نهاية لها ؛ لأن وجود عدد لا نهاية له محال، وذلك لأن كل عدد موجود فهو قابل للزيادة والنقصان، وكل ما كان كذلك فهو متناه، فكل عدد موجود فهو متناه، والعدد الذي لا نهاية له يمتنع وجوده، ولما كان كونه تعالىٰ عالمًا بالعلم لا بد وأن يكون علىٰ أحد هذه الأقسام، ولما ثبت أنها بأسرها باطلة ثبت أن كونه تعالىٰ عالمًا بالعلم محال.

**الشبهة الثالثة**: لو كان عالماً بالعلم لكان إما أن يعلم ذلك العلم بنفس ذلك العلم أو بعلم آخر، والأول باطل؛ لأن كون الشيء عالما بالشيء نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم، والنسبة لا تتحقق إلا بين الشيئين، فثبت أن العلم الواحد يمتنع أن يكون علمًا بنفسه، والثاني باطل أيضًا؛ لأنه لو افتقر في معرفة العلم الأول إلىٰ علم ثانٍ لافتقر في معرفة العلم الثاني إلىٰ علم ثالث، ويلزم التسلسل، وهو محال.

**الشبهة الرابعة**: لو كان تعالىٰ عالمًا بالعلم لكان ذا علم، ولو كان ذا علم لحصل فوقه عليم لقوله تعالىٰ: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يُوسُف: ٧٦] وهذا محال فهذا محال، فوجب أن لا يكون عالمًا بالعلم.

**وأما شبههم في نفي صفة القدرة فمن وجهين:**

**الشبهة الأولى**: أن القدرة في الشاهد مختلفة، وهي مع اختلافها مشتركة في أنها لا تصلح لخلق الجسم فهذا الحكم المشترك لا بد من تعليله بوصف مشترك، ولا مشترك بينهما إلا كونها قُدَرًا، وإذا كان كونها قُدَرًا علة لأن لا تكون صالحة لخلق الجسم وجب في كل ما كان قُدْرة أن لا تكون صالحة لخلق الجسم، فلو كان الله تعالىٰ قادرًا بالقدرة لوجب أن لا يقدر علىٰ خلق الجسم، واللازم محال فالملزوم مثله.

**قالوا**: هذا الكلام لازم علىٰ أصول الأشعرية، فإنهم قالوا: العرض والجوهر مشتركان في صحة الرؤية، فلا بد من استناد هذا الحكم المشترك إلىٰ وصف مشترك، ولا مشترك يعقل بين الجوهر وبين العرض إلا الوجود، أوالحدوث والحدوث لا يصلح لهذه العلة، فبقي الوجود، والله تعالىٰ موجود، فوجب أن تصح رؤيته، فكذا نقول: القدرة في الشاهد مشتركة في أنها غير صالحة لخلق الجسم، وهذا الحكم المشترك لا بد من تعليله بوصف مشترك، والمشترك ههنا هو كونها قُدَرًا، فوجب أن

يكون كونها قدرًا علة لهذا الامتناع، فوجب أن يحصل هذا الامتناع في كل ما كان قدرة.

**الشبهة الثانية**: وهي أن القدرة في الشاهد مع اختلافها لا يصلح شيء منها لخلق الجسم، فلو فرضنا قدرة في الغائب لكانت تلك القدرة إما أن تكون مثلًا لهذه القدرة الموجودة في الشاهد، أو مخالفة لها، فإن كانت تلك القدرة مثلًا لهذه القدرة في الشاهد، ثم إن هذه القدرة لا تصلح لخلق الجسم، فكذا تلك القدرة لا تصلح لخلق الجسم، فإذا كانت تلك القدرة مخالفة بعض هذه القدرة لبعض، ولما كانت هذه القدرة مع ما بينا من المخالفة لا يصلح شيء منها لخلق الجسم، فكذلك تلك القدرة الغائبة، وجب أن لا تصلح لخلق الجسم.

فهذه جملة شبه المخالفين في هذه المسألة.

**والجواب عن الشبهة الأولى**: لِمَ لا يجوز أن تكون الصفة ممكنة لذاتها واجبة لوجوب الذات؟ قوله: "يلزم كون الذات قابلة وفاعلة معًا" قلنا: ولم قلتم إن ذلك محال؟ قوله: "لأن الواحد لا يصدر عنه إلا أثر واحد" قلنا: سنجيب عن شبهتك في هذه المسألة إن شاء الله تعالىٰ.

**والجواب عن الشبهة الأولى للمعتزلة في العلم** ـ وهي قولهم: عالمية الله تعالىٰ صفة واجبة، والواجب لا يعلل ـ فنقول: الجواب عنه من وجوه:

**أحدها**: أن قولكم: عالمية الله تعالىٰ واجبة: قدر مشترك بين أن تكون عالمية الله تعالىٰ واجبة لذاته وبين أن تكون عالمية الله تعالىٰ واجبة لوجوب اتصافه بالعلم، وإذا كان كذلك فبتقدير أن تكون عالمية الله تعالىٰ لأجل وجوب اتصافه بالعلم لم يلزم من كون عالميته واجبة بهذا التفسير استغناؤه عن العلم إلا أن وجوب الشيء بالشيء لا يقتضي استغناءه عنه، وإن ادعيتم أصل وجوب العالمية بهذا القدر لا يقتضي امتناع تعليل العالمية بالعلم، فإن ادعيتم أصل وجوب العالمية، فهذا القدر لا يقتضي امتناع تعليل العالمية بالعلم، وإن ادعيتم أن عالمية الله واجبة لنفس الذات فمسلم أنه لو ثبت لكم هذه المقدمة وجب القطع بامتناع تعليل العالمية بالعلم إلا أن قولكم: عالمية الله تعالىٰ واجبة لنفس الذات هو ادعاء نفس المطلوب، فلا يمكن جعله مقدمة في إثبات المطلوب، فثبت أن هذه الشبهة مغالطة.

**وثانيها**: أن هذه الشبهة متناقضة، وذلك لأنكم جعلتم كون العالمية واجبة علة لأن لا تكون معللة، وكونها غير معللة أمر واجب عندكم، فإذا عللتم كونها غير معللة بكونها واجبة فقد عللتم الحكم الواجب، وذلك مناقض لكلامكم.

**وثالثها**: أنكم تقولون: إنه تعالىٰ ممتاز عن خلقه بحالة توجب أحوالًا أربعة، وهي: الموجودية والعالمية والحيية والقادرية وهذه الأموال الأربعة واجبة الثبوت لله تعالى، ثم إنكم عللتموها بالحالة الخامسة، فقد بطل قولكم: إن الواجب لا يجوز تعليله.

**وأما الجواب عن الشبهة الثانية للمعتزلة**. وهي قولهم: لو كان عالمًا بالعلم لاحتاج في معرفة الأشياء إلىٰ تلك الصفة ـ فنقول: الاحتياج لو افتقر في حصول تلك التعلقات ـ التي هي المسماة بالشعور والعلم ـ إلىٰ شيء آخر فنحن لا نقول ذلك، بل نقول الموجب لتلك التعلقات هو نفس الذات، وعلىٰ هذا التفسير لا يلزم تحقق الحاجة، وأما علىٰ قول من أثبت أمورًا ثلاثة، الذات والمعنى والتعلقات فجوابه: لم لا يجوز أن تكون الذات موجبة للمعنى، المعنى موجبًا للتعلقات ؟ فإن أردتم بالحاجة هذا المعنى فلم قلتم إن ذلك محال؟ فإن النزاع ليس إلا فيه، وإن أردتم بالحاجة شيئًا آخر فبينوه.

**والجواب عن الشبهة الثالثة**: . وهي قولهم: حلول الشيء في الشيء عبارة عن حصول الحالّ في الحيز، تبعا لحصول محله فيه ـ فنقول: هذا التفسير باطل، ويدل عليه وجهان:

**الأول**: أن كون الجسم حاصلًا في الحيز هو المسمى بالكائنية، وهي صفة حالة في الجسم قائمة به، فلو كان الحلول عبارة عما ذكرتم لزم أن تكون هذه الكائنية حاصلة في الحيز تبعا لحصول ذلك الجسم فيه، فيكون كون الجسم موصوفًا بكونه حاصلًا في هذا الحيز مشروطًا بحصول آخر لهذا الجسم في هذا الحيز، ثم الكلام في ذلك الحصول كالكلام في الأول . فيلزم أن يكون الجسم حاصلا في ذلك الحيز مرارًا لا نهاية لها دفعة واحدة، وذلك محال، فثبت أن كونه حاصلا في ذلك الحيز صفة قائمة به وحالة فيه وثبت أن ما ذكرتم من تفسير الحلول والقيام غير حاصل فيه، فثبت أن تفسير الحلول والقيام بما ذكرتم باطل.

**الثاني**: وهو أنكم لا تنكرون أن ذات الله تعالىٰ موصوفة بالأحوال وبالأحكام، فقد حصل كون الشيء موصوفًا وصفة بدون ما ذكرتم من التفسير، فكان ما ذكرتموه باطلًا.

وإذا عرفت هذا فنقول: الذات والصفة حقيقتان مختلفتان لذاتيهما، فقول القائل: ليس أحدهما أن يكون موصوفًا والآخر صفة أولى من العكس، إن كان

المراد به أنا لا نعرف ما به حصلت تلك الأولوية فهذا مسلم، ولكن لا يلزم من عدم علمنا به عدمه في نفسه، وإن أردتم به عدم الأولوية في نفس الأمر فهذا غير مسلم؛ لأن الذات والصفة لما كانتا مختلفتين في الماهية فلعله حصلت هذه الأولوية لنفس تلك الماهية، وإن كنا لا نعرف ما لأجله حصلت هذه الأولوية فسقط هذا الكلام بالكلية.

**والجواب عن شبهتهم الرابعة**: أنا لا نسلم أن القدم مفهوم ثبوتي. قوله: "القدم عبارة عن نفي العدم السابق" قلنا: لا نسلم بل هو عبارة عن نفي كون الشيء مسبوقًا بذلك العدم، وكونه مسبوقا بالعدم أمر وجودي.

**لا يقال**: لو كان كونه مسبوقا بالعدم أمرًا وجوديًا لكان ذلك الزائد إما أن يكون قديما فيلزم أن تكون الذات محدثة والصفة قديمة، وهو محال، أو يكون محدثاً فيكون مسبوقاً بالعدم فتكون المسبوقية زائدة عليه، ولزم التسلسل، لأنا نقول: هذا معارض من وجه آخر وهو أن مسبوقية وجوده بالعدم صفة من صفات وجوده، ونحن ندرك بالضرورة تفرقة بين هذه الصفة وبين نفس العدم المحض، فوجب أن تكون هذه المسبوقية صفة ثبوتية.

**سلمنا** أن القدم ألأمر ثبوتي، فلم لا يجوز أن يقال: الذات والصفة حقيقتان مختلفتان لذاتيهما إلا أنهما مشتركتان في هذا القدم؟ والأشياء المختلفة لا يبعد في العقل اشتراكها في لازم واحد، والذي يحقق ما ذكرناه أن الحوادث مختلفة في الماهيات ومشتركة في كونها حادثة، فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك في القدم؟

**والجواب عن شبهتهم الخامسة**: أن أصحابنا قالوا: الصفة مع الذات لا هو ولا غيره، واستبعد المخالفون ذلك، وهذا البحث لفظي، فإنا نقول: إن عنيتم بالغيرين أشياء مستقلة بالذات والحقيقة فلا نسلم أن الذات والصفة غيران علىٰ هذا التفسير، وإن عنيتم بالغيرين كل شيئين سواء كانا مستقلين أو كان أحدهما صفة للآخر، والآخر موصوفًا به فلم قلتم: إن لإثبات شيئين متغايرين قديمين بهذا التفسير باطل، فإن النزاع ما وقع إلا فيه ؟

**والجواب عن شبهتهم السادسة**: أن الله تعالىٰ كفر النصارى لأنهم أثبتوا صفات ثلاثة هي في الحقيقة ذوات، ألا ترى أنهم جوزوا أن انتقال أقنوم الكلمة من ذات الله إلىٰ بدن عيسىٰ ﷺ والشيء الذي يكون مستقلا بالانتقال من ذات إلىٰ ذات أخرى يكون مستقلًا بنفسه قائما بذاته .فهم وإن سموها صفات إلا أنهم قائلون في الحقيقة بكونها

ذوات، ومن أثبت كثرة في الذوات المستقلة بأنفسها فلا شك في كفره، فلم قلتم: إن من أثبت الكثرة في الصفات لزمه الكفر؟

**وأما الشبه الأربعة التي تمسكوا بها في نفي علم الله:**

فنقول:

**أما الشبهة الأولى:** فالجواب عنها بوجوه:

**الأول:** لم لا يجوز أن يقال: العلمان المتعلقان بمعلوم واحد علىٰ وجه واحد وعلىٰ طريقة واحدة فإنهما متساويان في هذا التعلق، وهذا التعلق من لوازمهما، وقد ثبت أن الأشياء المختلفة في الماهية لا يمتنع اشتراكها في العقل في لازم واحد، وإذا كان كذلك لم يلزم من استواء العلمين في هذا القدر تماثلهما ؟ فإن قالوا: فإذا لم يلزم من هذا القدر تماثل العلمين فبأي طريق تعرفون تماثل العلمين في الشاهد؟ فنقول: قد بينا أن هذا القدر لا يقتضي الجزم بالتماثل، وإن لم يحصل في الشاهد إلا هذا الطريق وجب أن لا يقطع في الشاهد أيضا بالتماثل بل يتوقف فيه، وإن حصل فيه طريق آخر سوى هذا الطريق قطعنا به وهذا جواب قاطع.

**الثاني:** لم لا يجوز أن يقال: العلم في الشاهد غير متعلق بالمعلوم، إنما المتعلق بالمعلوم هو العالمية وإذا لم يكن العلم متعلقا بالمعلوم بطل قولهم العلمان المتعلقان بمعلوم واحد علىٰ وجه واحد علىٰ طريقة واحدة يوجب القول بكونهما متماثلين.

**الثالث:** أن ما ألزموه علينا في العلمين يلزمهم في العالميتين، فإن عالمية الله تعالىٰ وعالميتنا قد تعلقتا بالمعلوم الواحد من الوجه الواحد علىٰ الطريقة الواحدة فيلزمهم أن تكون عالمية الله تعالىٰ مثلًا لعالمية واحد منا وتلزمهم المحالات المذكورة.

**والرابع:** هب أنه يلزم أن يكون علم الله تعالىٰ مثلًا لعلم الواحد منا، لكن لم يلزم من هذا القدر التساوي في القدم والحدوث؟ أليس أن الوجود في الشاهد والغائب له حقيقة واحد، ومعقول واحد مع أن الوجود في الشاهد متجدد، وفي الغائب دائم ؟ فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك في المعلوم؟

**وأما الشبهة الثانية:** ـ وهي قولهم: إما أن يعلم المعلومات التي لا نهاية لها بعلم واحد أو بعلوم متناهية أو بعلوم غير متناهية ـ فنقول: هذه الشبهة بتمامها واردة عليكم في العالمية، وكل ما تقولونه في العالمية نقوله في العلم.

**ثم نقول**: لم لا يجوز أن يعلم جميع المعلومات بعلم واحد؟ وما ذكرتموه من الوجوه في بيان أنه لا يجوز أن يعلم بالعلم الواحد إلا معلوما واحدا فهو معارض بدليل آخر وهو أن العلم المتعلق بكون السواد ضد البياض مثلاً لا بد أن يكون ذلك العلم بعينه متعلقًا بالبياض والسواد لأنه إذا لم يكن ذلك العلم المتعلق متعلقًا بالسواد والبياض فحينئذ لا يكون متعلقًا بالمضادة بين السواد والبياض، بل أقصى ما في الباب أنه يكون متعلقًا بالمضادة، ونحن لا نلزم الكلام في العلم المتعلق بالمضادة وإنما نلزم الكلام في العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض.

**لا يقال**: هب أنه حصل من هذا الدليل أن كل معلومين يجوز أن يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر فإنه يجوز أن يُعْلَمَا بعلم واحد لأنا نقول: لما ثبت أن العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض متعلق بالسواد والبياض معًا فلا شك أن السواد يجوز أن يعلم حال الذهول عن البياض، فلما صار السواد والبياض معلومين بهذا العلم الواحد حصل أن المعلومين الذين يجوز أن يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر فإنه لا يمتنع أن يعلما بعلم واحد، فثبت بهذا الدليل أنه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بالمعلومات الكثيرة.

**وأما الشبهة الثالثة**: ـ وهي قولهم: إما أن يعلم علمه بنفسه أو بعلم آخر ـ قلنا: هذا وارد عليكم في العالمية أيضًا سواء بسواء، وأيضًا فلم لا يجوز أن يكون العلم متعلقًا بنفسه؟ ثم ثانيًا بذلك التعلق، فيكون هناك تعلقات مترتبة كثيرة، ولا بد لكم من التزام مثل هذا الكلام في العالمية.

**وأما الشبهة الرابعة**: . وهي التمسك بقوله تعالىٰ: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يُوسُف: ٧٦] ـ فجوابها أنها معارضة بالآيات الدالة علىٰ إثبات العلم، وهي أربعة: قوله تعالىٰ: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النِّساء: ١٦٦]، ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾ [فَاطِر: ١١]، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥] ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ [لقمَان: ٣٤].

**وأما الشبه التي تمسكوا بها في نفي قدرة الله تعالىٰ فنقول**:

**أما الجواب عن الشبهة الأولى**: فهو أنه لا نزاع في أن القدرة التي فيها الشاهد لا تصلح لخلق الأجسام ولا نزاع في أنه لا بد من تعليل هذا الحكم، لكن لم لا يجوز تعليل هذا الحكم بخصوصية ماهية كل واحد من تلك القُدَر؟ أقصى ما في الباب أنه يلزم تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة، إلا ان هذا عندكم غير

ممتنع، وهذا هو الحق لما بينا أن الأشياء المختلفة في الماهية لا يمتنع اشتراكها في بعض اللوازم.

سلمنا: أنه لا بد من تعليل هذه الأحكام المتساوية بوصف واحد مشترك بينها ولا مشترك بينها إلا كونها قدرًا، فلم لا يجوز أن يقال: هذه القدر مشتركة في وصف، لأجل ذلك الوصف يمتنع خلق الجسم بها إلا أن ذلك الوصف لا تندرج فيه القدرة القديمة، وتندرج فيه جميع هذه القدر الحادثة؟ أقصى ما في الباب أنا لا نعرف ذلك الوصف ولكن السائل يكفيه مجرد الاحتمال، وأيضًا فهذا هو عين الدليل الذي يتمسك به أصحابنا في جواز الرؤية، فإن صح هذا الدليل لزمكم القطع بجواز الرؤية على الله تعالىٰ، وأنتم لا تقولون به.

**والجواب عن شبهتهم الثانية**: لم لا يجوز أن يقال: تلك القدرة القديمة مخالفة لهذه القدرة التي في الشاهد؟ قوله: "ليست مخالفة تلك القدرة لهذه القدرة أعظم من مخالفة بعضها لبعض" قلنا: هذا في غاية الركاكة، لاحتمال أن تكون تلك القدرة القديمة لها خصوصية، ولا توجد تلك الخصوصية في شيء من القدر الموجودة في الشاهد فلا جرم كانت تلك القدرة صالحة لخلق الأجسام ولم تكن غيرها صالحة لهذا المعنى، ومع قيام الاحتمال بطل ما ذكرتم.

## المسألة السادسة عشرة

# في كونه تعالىٰ سميعًا بصيرًا

**وهي مرتبة علىٰ فصلين:**

## الفصل الأول: في شرح حقيقة الإبصار والإسماع

**أما الإبصار:** فنقول: إنا إذا نظرنا علىٰ وجه زيد نظرًا بالاستقصاء ثم غمضنا العين فحالة التغميض نكون عالمين بتلك الصورة علما جليًا خاليًا عن الشك والشبهة، وإذا فتحنا العين مرة أخرى ونظرنا إليه علمنا بالبداهة حصول تفرقة بين الحالتين، فهذه الحالة الزائدة الحاصلة عند النظر علىٰ ذلك المرئي مغايرة للعلم الذي كان حاصلًا حال تغميض العين، وهذا التغاير هو الإبصار، فثبت أن الإبصار أمر مغاير للعلم.

**قالت الفلاسفة: لم لا يجوز أن يقال: التفاوت راجع إلىٰ أن العين تتأثر من المحسوس حال النظر إليه؟ والذي يدل علىٰ حصول التأثر وجوه:**

**الأول:** أن من نظر إلىٰ قرص الشمس نظرًا شديدًا بالاستقصاء ثم غمض عينيه فإنه يتخيل كأن قرص الشمس حاضر في خياله، ولو أراد أن يدفع ذلك الخيال عجز عنه، وهذا يدل علىٰ أن الحس قد يتأثر عن المحسوس.

**الثاني:** أن من نظر إلىٰ روضة خضراء نظرًا بالاستقصاء الشديد زمانًا له قدر ثم حول حدقته إلىٰ شيء آخر أبيض اللون فإنه لا يراه أبيض اللون، بل يرى لونه ممزوجًا من البياض والخضرة، وما ذاك إلا لأن أثر الخضرة بقي في حدقته، فلما حول الحدقة إلىٰ الشيء الأبيض امتزجت الخضرة الباقية في حدقته بذلك البياض، فأحس بذلك اللون علىٰ وصف الامتزاج.

**الثالث:** أن من نظر إلىٰ المضيء القوي ارتدت حدقته الباصرة مقهورة، وهذا يدل علىٰ أن الحس يقبل الأثر من المحسوس.

إذا ثبت هذا فنقول: لم لا يجوز أن يقال: التفاوت الحاصر بين ما إذا نظرنا إلىٰ الشيء وبين ما إذا غمضت العين هو كون الحس متأثرًا عن المحسوس، وعلىٰ هذا التقدير وجب أن يمتنع الإبصار علىٰ الله تعالىٰ، لن الإبصار لما كان عبارة عن هذا التأثر، وهذا التأثر من صفات الأجسام والله تعالىٰ ليس بجسم وجب أن يكون الإبصار ممتنعا علىٰ الله تعالىٰ.

**أجاب المتكلمون عنه**: بأن الإبصار ليس معناه هذا التأثر فقط، وذلك لأنا إذا فتحنا العين رأينا نصف كرة العالم دفعة واحدة، وحصول هذه الصورة العظيمة في الجسم الصغير محال، ومن المعلوم أن موضع التأثر ليس إلا نقطة الناظر، فعلمنا أن الإبصار حالة مغايرة للعلم، ومغايرة أيضًا لتأثير الحس.

قالت الفلاسفة: هب أن الإبصار حالة مغايرة لهذا التأثير، لكن لم لا يجوز أن يقال: هذه الحالة مشروطة بحصول هذا التأثر، ولما كان الشرط ممتنع التحقق في حق الله تعالىٰ كان المشروط أيضًا كذلك؟

**أجاب المتكلمون**: بأنه لما ثبت أن الإبصار حالة مغايرة لهذا التأثر فنحن إنما نعول في إثبات هذه الحالة لله تعالىٰ علىٰ الدلائل السمعية، فإن ظواهرها دالة علىٰ كونه بصيرًا، ونحن متمسكون بالظواهر، إلا إذا أقام الخصم دليلًا علىٰ أن الإبصار مشروط بهذا التأثر، ولما كان هذا الشرط محالًا في حق الله تعالىٰ كان المشروط أيضًا محالًا، لكن هذا إشارة إلىٰ المعرضة، ومن ادعاها فعليه البيان.

فهذا هو الكلام في الإبصار

## وأما الكلام في السماع

فقد قالت الفلاسفة: إنه إذا حصل قرع أو قلع، حصل بسببها تموج في الهواء، وذلك التموج سبب لحدوث الصوت، وإذا وصل ذلك التموج إلىٰ سطح الصماخ أحست القوة السامعة بذلك الأثر، وذلك الإحساس هو السماع، فالمسموع في الحقيقة هو ذلك الأثر الواصل علىٰ الصماخ.

**قال المتكلمون**: هذا الكلام باطل؛ لأن القوة السامعة لو كانت لا تسمع إلا ما يصل إلىٰ سطح الصماخ لما كان الإنسان بقوته السامعة يدرك أنه سمع هذا الصوت من هذا الجانب أو من ذلك الجانب؛ لأنه إذا كان لا يحس إلا بما وصل إليه وجب أن لا يحس بتلك الجوانب التي وصل منها ذلك الأثر، كما أن القوة اللامسة والذائقة

لما كانتا لا تدركان إلا ما يصل إليهما لا جرم لا تدركان الجهة التي وصل منها المحسوس إليهما، ولما كانت القوة السامعة تميز بين جهة وجهة علمنا أنها تدرك الأصوات حيث وجدت الأصوات.

فهذا هو الكلام الملخص في حقيقة السمع والبصر.

## الفصل الثاني: في بيان أنه تعالىٰ موصوف بالسمع والبصر

**والدليل عليه**: هو أن السمع والبصر من صفات الكمال وضدهما من صفات النقصان، والقرآن وارد بإثباتهما لله تعالىٰ، قال الله تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طٰه: ٤٦] وقال إبراهيم لأبيه: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ﴾[مريم: ٤٢] وقال الله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] وإذا كانت النصوص الكثيرة واردة بذلك وجب إثباتها لله تعالىٰ، إلا أن يقيم الخصم دلالة علىٰ أن ثبوت هاتين الحالتين مشروط بشرط ممتنع التحقق في حق الله تعالىٰ، فيجب المصير إلىٰ التأويل، وتكون الدلالة إشارة إلىٰ المعارضة، ومن ادعاها كان عليه البيان، هذا هو الذي يعول عليه في هذا الباب.

واحتج جمهور الأصحاب بأنه تعالىٰ حي، وكل حي فإنه يصح أن يكون موصوفًا بالسمع والبصر، وكل من صح أن يكون موصوفًا بصفة وجب أن يكون موصوفًا بتلك الصفة او بضدها، وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى، فثبت أنه لا بد وأن يكون الباري تعالىٰ موصوفًا بالسمع والبصر، أو بالصمم والعمى، وهذان الوصفان من باب النقائص والآفات، وهي علىٰ الله تعالىٰ محال، ولما امتنع كونه تعالىٰ موصوفًا بأضداد السمع والبصر وجب كونه تعالىٰ موصوفًا بالسمع والبصر وهو المطلوب.

واعلم أن هذا الدليل مبني علىٰ مقدمات يعسر تقريرها:

**أما المقدمة الأولى**: فهي قوله: "كل حي يصح أن يكون موصوفًا بالسمع والبصر، فنقول: أليس كل حي يصح في المشاهد أن يكون موصوفًا بالجهل والظن والشهوة والنفرة والألم واللذة، ثم إنه تعالىٰ حي مع أنه لا يصح عليه شيء من ذلك؟ فعلمنا أنه لا يلزم من كونه حيًا أن يصح عليه ما يصح علىٰ سائر الأحياء.

وتقرير القول فيه: " أن ذاته تعالىٰ مخالفة لسائر الذوات، وحياته تعالىٰ مخالفة لحياة سائر الأحياء، وإذا كان كذلك لم يلزم من صحة السمع والبصر علىٰ سائر الأحياء صحتها علىٰ ذاته وحياته.

وأيضًا: بتقدير أن لا تكون ذاته المخصوصة وحياته المخصوصة منافية للسمع والبصر لكن لم لا يجوز أن يقال: إن ثبوتهما مشروط بحصول هذا التأثير، ولما كان هذا الشرط ممتنع الحصول في حق الله تعالىٰ كان المشروط أيضًا كذلك ؟

فهذه الاحتمالات قائمة في قولهم: إنه تعالىٰ يصح أن يكون موصوفًا بالسمع والبصر.

**أما المقدمة الثانية**: وهي قولهم: كل ما يصح اتصافه بصفة فإنه لا بد وأن يكون موصوفًا بتلك الصفة أو بضدها.

فنقول: إن أردتم بضد الصفة عدم الصفة كان المعنى أن كل ما صح اتصافه بصفة فإما أن يكون موصوفا بها وإما أن لا يكون، وهذا حق، ولكن لم قلتم إن عدم اتصافه بتلك الصفة محال؟ فإن هذا عين المتنازع فيه، ولا يمكن جعله مقدمة في إثبات المتنازع، وإن أردتم بضد الصفة معنى وجوديًا منافيًا لتلك الصفة علىٰ وزان المنافيات الحاصلة من السواد والبياض، فلم قلتم: إن السمع والبصر ضدان بهذا المعنى ؟ولم لا يجوز أن يقال: إن العمى عبارة عن عدم البصر عما من شأنه أن يبصر، والصمم عبارة عن عدم السمع عما من شأنه أن يسمع؟ فأنتم في هذا المقام محتاجون إلىٰ إثبات أن الصمم والعمى معنيان موجودان مضادان للسمع والبصر.

والفلاسفة ينازعون فيه أشد المنازعة، فإنهم يقولون: تقابل البصر والعمى وتقابل السمع والصمم تقابل العدم والملكة، لا تقابل الضدين، وقول من قال: ليس جعل العمى عدما للبصر أولى من العكس ظاهر البطلان ؛ لأنه إن أريد بعدم هذه الأولوية عدمها في أذهاننا وعقولنا فهذا مسلم إلا أن هذا لا ينتج إلا أن نتوقف فيه، ولا نقطع علىٰ أحد الجانبين، وإن أريد بعدم هذه الأولوية عدمها في نفس الأمر وفي الحقيقة فهذا ممنوع، ولعل هذه الأولوية حاصلة في نفس الأمر، وإن كنا لا نعرف كيفية تلك الأولوية.

**أما المقدمة الثالثة**: وهي أن بتقدير أن يكون العمى والصمم متقابلين تقابل التضاد لم قلتم: إن كل ذات تكون قابلة للضدين بهذا التفسير، فإنه لا بد أن تكون موصوفة بأحدهما ؟ ولم لا يجوز أن يقال: إنه قد تكون خالية عنهما ؟ فهم مطالبون بإقامة الدلالة علىٰ إثبات هذه المقدمة.

ثم إنا ننقض هذه المقدمة: بأن الهواء خال من جميع الألوان ومن جميع الطعوم، والواحد قد لا يكون مريدًا لأفعال أهل الفسوق ولا كارها لها، فبطلت هذه المقدمة.

**أما المقدمة الرابعة** ـ وهي قوله: إنه لا يمكن اتصافه تعالىٰ بالعمة والصمم؛ لأن ذلك من صفات النقص، وصفات النقص علىٰ الله تعالىٰ محال ـ أنهم عولوا في تنزيه الله تعالىٰ عن النقائص علىٰ الإجماع، ثم إنهم يثبتون كون الإجماع حجة بظواهر الآيات والأحاديث، فصارت هذه الدلالة بالآخرة سمعية، ثم إنا نرى أن الظواهر الدالة علىٰ كونه سميعًا بصيرًا أقوى من الظواهر الدالة علىٰ أن الإجماع حجة وأكثر، وإذا كان الأمر كذلك فبأن نتمسك في إثبات كونه تعالىٰ سميعًا بصيرًا بهذه الظواهر القوية، ونسقط عن أنفسنا التزام تقرير هذه المقدمات الخفية المظلمة، كان أولى فهذا ما نقوله في هذا الباب.

**واحتج المنكرون لكونه تعالىٰ سميعًا بصيرًا بوجهين:**

**الشبهة الأولى:** لو كان الله تعالىٰ سميعًا بصيرًا لكان سمعه وبصره إما أن يكون قديما أو محدثًا، والقسمان باطلان، فبطل القول بكونه تعالىٰ سميعًا بصيراً؛ إنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون قديمًا؛ لأن العالم كان معدومًا في الأزل، ورؤية المعدوم وسمع المعدوم محال، وإن التزم جاهل أن يكون المعدوم مرئيًا ومسموعًا فنقول: إنه تعالىٰ يرى العالم وقت عدمه معدومًا؛ إذ لو رآه موجوداً لكان ذلك غلطًا وجهلًا، وهو علىٰ الله تعالىٰ محال، ثم إذا وجد العالم فلا بد وأن يراه موجودًا، وإلا عاد حديث الغلط، وعلىٰ هذا التقدير يلزم التبدل والتغير، وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون سمعه وبصره محدثًا لأنه لو كان كذلك لصار محلًا للحوادث، وهو محال.

**الشبهة الثانية:** السمع والبصر لا يحصلان إلا مع تأثير الحاسة، وذلك من صفات الأجسام، وهو علىٰ الله تعالىٰ محال.

**والجواب عن الشبهة الأولى:** أن السمع والبصر صفتان مستعدتان لإدراك المسموعات والمبصرات عند وجودها، فالتغير يقع في المسموع والمبصر لا في السمع والبصر.

ولقائل أن يقول: أليس أن كون السمع والبصر مدركين للمسموع والمبصر، موقوف علىٰ حضور المبصر والمسموع؟ وهذا الإدراك الذي هو موقوف علىٰ حضور المسموع والمبصر مغايرًا لتلك الصفة التي هي غير موقوفة علىٰ حضور المسموع والمبصر، فيلزمكم أن يكون كون الله تعالىٰ مدركًا للمسموعات والمبصرات صفة متجددة.

**والجواب عن الشبهة الثانية:** أنكم ما ذكرتم دليلًا علىٰ أن الإبصار والسماع

مشروطان بحصول تأثير الحاسة، بل نجد في الشاهد أن الإبصار والسماع لا يحصلان إلا عند هذا التأثير، ولكن مجرد الاقتران لا يدل على الاشتراط، بدليل أن الحياة والقدرة لا تحصلان إلا عند المزاج، ثم إنا نثبتهما في حق الله تعالىٰ مع القطع بكونه تعالىٰ منزهًا عن الجسمية والمزاج، فعلمنا أن مجرد المقارنة لا تدل علىٰ الاشتراط.

# المسألة السابعة عشرة

## في كونه تعالىٰ متكلمًا

**والكلام في هذه المسألة مرتب علىٰ فصلين:**

### الفصل الأول: في حقيقة الكلام

اعلم أن الإنسان إذا أراد أن يقول: اسقني الماء فإنه قبل أن يتلفظ بهذا اللفظ يجد في نفسه طلبًا واقتضاءً لذلك الفعل، وماهية ذلك الطلب مغايرة لذلك اللفظ والذي يدل عليه وجوه:

**الأول**: أن ماهية ذلك الطلب لا تتبدل باختلاف الأزمنة والأمكنة، والألفاظ الدالة علىٰ هذا المعنى تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة.

**الثاني**: أن جميع العقلاء يعلمون بالضرورة أن قول القائل "افعل" دليل علىٰ ذلك الطلب القائم بالقلب، ولا شك أن الدليل مغاير للمدلول.

**الثالث**: أن جميع العقلاء يعلمون بالضرورة أن قول القائل" افعل" لا يكون طلبًا وأمرًا إلا عند اصطلاح الناس علىٰ هذا الموضوع، وأما كون ذلك المعنى القائم بالقلب طلبًا فإنه أمر ذاتي حقيقي لا يحتاج فيه إلىٰ الوضع والاصطلاح.

**الرابع**: وهو أنهم قالوا: إن قولنا: ضرب يضرب إخبار، وقولنا: اضرب، لا تضرب، أمر ونهي، ولو أن الواضعين قلبوا الأمر وقالوا: إن قولنا ضرب يضرب أمر ونهي وقولنا اضرب لا تضرب، إخبار لكان ذلك ممكنًا جائزًا. أما لو قالوا: حقيقة الطلب يمكن أن تنقلب خبرًا، وحقيقة الخبر يمكن أن تنقلب طلبًا لكان ذلك محالًا.

فهذه الوجوه الظاهرة دالة علىٰ أن حقيقة الطلب وحقيقة الخبر أمر مغاير لهذه **الألفاظ**، وهذه العبارات، بل هذه الألفاظ وهذه العبارات دالة عليها معرفة لها.

**إذا عرفت هذا** فلنبحث عن ماهية هذا الطلب، وماهية الحكم الذهني الذي

يسمى بالخبر، فنقول: هذا الطلب إما أن يكون هو الإرادة وإما أن يكون معنى مغايرًا للإرادة، والأول باطل، فتعين الثاني، وهو المطلوب.

وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون عبارة عن الإرادة لوجوه:

**الحجة الأولى**: أنه لا نزاع في أنه تعالىٰ أمر بإيمان من يعلم أنه لا يؤمن، ويمتنع أن يقال: إنه يريد الإيمان منه، لأنه تعالىٰ عالم الغيب، فإن خلاف المعلوم ممتنع الوقوع، وكل ما كان ممتنع الوقوع لا يكون مراد الوقوع، فلما تحقق الأمر والطلب مع عدم الإرادة علمنا أن ماهية هذا الطلب مغايرة لماهية الإرادة، وهذه النكتة هي النكتة القوية في إثبات هذا المطلوب.

**الحجة الثانية**: أنه قد يوجد الأمر بدون الإرادة، وقد توجد الإرادة بدون الأمر. أما أنه قد يوجد الأمر بدون الإرادة ففي صور:

**إحداها**: أن السلطان إذا أمر زيدًا أن يأمر عَمرًا بشيء فقد يكون زيد كارها لصدور ذلك الفعل من عمرو إلا أنه يأمره لأجل أنم السلطان أمره بذلك، فههنا الأمر حصل والإرادة غير حاصلة.

**ثانيها**: ما ذكره أصحابنا ـ رحمهم الله ـ من أن الرجل إذا ضرب عبده فشكا العبد ذلك إلىٰ السلطان، فقال السلطان: لم ضربت عبدك ؟ فقال: إنه لا يطيعني، ثم لأجل هذا العذر قال للعبد: افعل كذا وكذا، فالأمر قد حصل ههنا، مع أنه لا يريد إقدامه علىٰ ذلك الفعل؛ لأنه لو أقدم عليه لما تمهد عذره عند السلطان.

**وثالثها**: أنه تعالىٰ لما أخبر عن أبي جهل وأبي لهب أنهما يموتان علىٰ الكفر، والنبي ﷺ ما كان يريد الإيمان منهما ؛ لأن من لوازم صدور الإيمان منهما دخول الكذب في كلام الله تعالىٰ، ومريد الشيء مريد لما هو من لوازمه، ومن ضروراته، فثبت أنه ﷺ ما كان يريد الإيمان منهما، وكان ﷺ يأمرهما بالإيمان، فعلمنا أن الأمر قد يحصل بدون الإرادة، وأما أن الإرادة قد تحصل بدون الأمر فظاهر، فإن الإنسان قد يصرح بذلك، ويقول: أريد منك أن تفعل هذا إلا أني لا آمرك به.

فثبت بهذه الوجوه أن هذا الطلب القائم بالنفس والاقتضاء الموجود في القلب أمر مغاير للإرادة.

**وأما الخبر الذهني**: فنقول: لا شك أن قولنا باللسان: قام زيد، وضرب عمرو، يدل علىٰ حكم ذهني، وإسناد عقلي، وهذا الحكم الذهني والإسناد العقلي ظاهر أنه ليس من جنس القدرة والإرادة، إنما الذي يقع فيه الاشتباه أن يقال: إن هذا

الحكم الذهني هو الاعتقاد أو العلم، فإذا بينا بالبرهان أنه ليس الأمر كذلك ظهر أن الخبر القائم بالنفس معنى مغاير للعلوم والاعتقادات، ومغاير للقدر والإرادات، وذلك هو المراد من الخبر القائم بالنفس.

**وإنما قلنا**: إن هذا الحكم الذهني ليس من جنس العلوم والاعتقادات، وذلك لأني حال ما أكون عالمًا بأن العالم ليس بقديم، يمكنني أن أقول في الذهن: العالم قديم، وذلك لأن الذهن كما يمكنه تركيب القضايا الصادقة فكذلك يمكنه تركيب القضايا الكاذبة، والقضايا الكاذبة الذهنية يكون ذلك الحكم الكاذب فيها حاصلًا في الذهن، والعلم بها والاعتقاد فيها غير حاصل، فههنا الكلام في القضايا الكاذبة التي يكون كذبها معلومًا، حصل الحكم الذهني، ولم يحصل العلم والاعتقاد، وهذا يدل قطعًا علىٰ أن الحكم الذهني مغاير للعلم والاعتقاد.

**فإن قلنا**: هذا الحكم الذهني عبارة عن فرض يفرضه الذهن، وتقدير بقدره.

**قلنا**: هب أن الأمر علىٰ ما قلتم، إلا أن هذا الفرض وهذا التقدير ليس من باب العلوم والاعتقادات، ولا من باب القدر والإرادات، فكان معنىً مغايرًا لها، وهو المطلوب، وذلك لا يختلف بأن سميتموه فرضًا وتقديرًا، أو لا تسمونه بذلك، فثبت بما ذكرنا أن الطلب الذهني مغاير للإرادة، وأن الحكم الذهني مغاير للعلم والاعتقاد.

ومن أنصف علم أن هذا التنقرير والتلخيص لم يتيسر لأحد ممن تقدمنا.

## الفصل الثاني: في إثبات كونه تعالىٰ متكلمًا

اعلم أن الأمة متفقة علىٰ إطلاق لفظ المتكلم علىٰ الله تعالى، إلا أن هذا الاتفاق ليس إلا في اللفظ، وأما المعنى فغير متفق عليه.

أما المعتزلة فقالوا: إن الإنسان لا يمكنه أن يعيش وحده بل ما لم يشتغل كل واحد بإعانة الآخر لم يحصل لكل واحد منهم مقصوده بالتمام، وما لم يعرف كل أحد ما في قلب الآخر من جهات الحاجات لا يمكنه الاشتغال بإعانته، فاحتاج الإنسان إلىٰ وضع طريق يعرف به غيره ما في قلبه من فنون الحاجات، فاصطلحوا علىٰ جعل هذه الأصوات المقطعة بهذه التقطيعات المخصوصة معرفة لما في قلوبهم من الأحوال، وقد كان يمكنهم وضع طريق آخر سوى هذا الطريق من الإشارة والإيماء وتصفيق اليد والكتابة، إلا أن هذا الطريق كان أسهل وأيسر.

إذا عرفت هذا فنقول: إنه تعالىٰ إذا أراد شيئًا أو كره شيئًا خلق هذه الأصوات المخصوصة في جسم من الأجسام لتدل هذه الأصوات علىٰ كونه تعالىٰ مريدا لذلك الشيء المعين، أو كارهًا له، أو كونه حاكمًا به بالنفي أو بالإثبات، وهذا هو المراد من كونه تعالىٰ متكلمًا.

وقد نازعهم أصحابنا فيه، وقالوا: إنه يمتنع أن يكون متكلمًا بكلام قائم بالغير كما أنه يمتنع أن يكون متحركًا بحركة قائمة بالغير، وساكنًا بسكون قائم بالغير وعندي: أن هذه المنازعة ضعيفة؛ لأن هذه المنازعة إما أن تكون في المعنى أو في اللفظ.

أما المعنى، فهنا شيئان:

**أحدهما**: أنه تعالىٰ قادر علىٰ خلق هذه الأصوات المنقطعة بالتقطيعات المخصوصة في جسم جمادي أو حيواني، وهذا أمر لا يمكن النزاع فيه؛ لأن خلق هذه الأصوات والحروف في الجسم الجمادي أوالحيواني ممكن، والله تعالىٰ قادر علىٰ كل الممكنات.

**والثاني**: أن الله تعالىٰ جعل تلك الأصوات المخصوصة معرفة لكونه تعالىٰ مريدًا لبعض الأشياء وكارهًا لبعضها، وهذا أيضًا غير ممتنع، وإذا سلم هذان المقامان عن الطعن، فقد سلمنا لهم صحة كونه تعالىٰ متكلمًا بالمعنى الذي أرادوه.

وأما المنازعة في اللفظ: فهو أن من فعل هذه الأصوات المخصوصة ـ وهي الحروف المركبة في الجسم ـ لغرض أن يعرف غيره ما يريده أو يكرهه فهل يسمى متكلمًا في اللغة أم لا؟ ومعلوم أن هذا البحث بحث لغوي محض، وليس للمعنى به تعلق البتة.

فثبت بما ذكرنا أن كونه تعالىٰ متكلمًا بالمعنى الذي يقوله المعتزلة مما نقول به ونعترف به ولا ننكره بوجه من الوجوه، إنما الخلاف بيننا وبينهم في أنا نثبت أمرًا آخر وراء ذلك، وهم ينكرونه، وسنذكر أن ذلك الشيء ما هو ؟ وأما الكرامية فهم يقولون: إنه تعالىٰ يخلق الأصوات والحروف في ذاته، وهذا يرجع إلىٰ أنه تعالىٰ هل يجوز أن يكون محلًا للحوادث أم لا؟ وأما أصحابنا فقد قالوا: ثبت أن الكلام القائم بالنفس معنى مغاير للقدر والإرادات والعلوم والاعتقادات، وندعي أن الباري تعالىٰ موصوف بهذا المعنى، وندعي أن هذا المعنى قديم، وندعي أنه معنى واحد، وهو مع كونه واحدًا أمر ونهي وخبر واستخبار ونداء.

والمعتزلة والكرامية ينازعون أصحابنا في كل واحد من هذه المواضع الأربعة، فأولا ينكرون إثبات معنى مغاير للاعتقادات والإرادات، وبتقدير تسليمه ينكرون كونه موصوفًا به، وبتقدير تسليمه ينكرون كونه قديمًا، وبتقدير تسليمه ينكرون كونه واحدًا، فهذا تلخيص محل النزاعه في هذا الباب.

**أما المقام الأول**: وهو إثبات أن كلام النفس أمر مغاير للإرادات والاعتقادات، فقد تقدم تقريره على أحسن الوجوه.

**وأما المقام الثاني**: وهو أن الباري تعالىٰ موصوف بكلام النفس، فالذي يدل عليه ما ثبت عندنا بالتواتر الظاهر من جميع الأنبياء والرسل ـ صلى الله عليهم وسلم ـ أنه تعالىٰ أمر عباده بكذا ونهاهم عن كذا وأخبرهم بكذا، ولما ثبت بالمعجزات صدق الأنبياء والرسل ـ صلى الله عليهم وسلم ـ وجب القطع بكونه تعالىٰ آمرًا وناهيًا ومخبرًا.

وإذا ثبت هذا فنقول: هذا الأمر والنهي والخبر إما أن يكون من باب الألفاظ والعبارات، وإما أن يكون من باب المعاني والحقائق، فإن كان الأول، فتلك العبارات والألفاظ لا بد وأن تكون دالة علىٰ المعاني والمدلولات، فمدلول هذه العبارات في حق الله تعالىٰ إما أن يكون هو الإرادات والاعتقادات، وإما أن يكون معنى مغايرًا لها. لا جائز أن تكون تلك المعاني هي الإرادات والاعتقادات؛ لأنا بينا أن الأمر قد يوجد بدون الإرادة والخبر قد يوجد بدون الاعتقادات.

فثبت أن مدلول هذه العبارة في حق الله تعالىٰ، معنى وراء الاعتقادات والأرادات، فثبت أنه تعالىٰ موصوف بمعنى حقيقي، وهو مدلول قوله: "افعل"، وهو مغاير لإرادته، وأنه تعالىٰ موصوف بمعنى حقيقي، هو مدلول قوله: الحمد لله، وهو مغاير لعلمه، ونحن نسمي ذلك المعنى بالأمر الحقيقي والخبر الحقيقي وهو المطلوب.

**فإن قيل**: كيف يمكنكم أن تستدلوا بقول الأنبياء والرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ علىٰ كونه تعالىٰ متكلمًا مع أن نبوة الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ لا يمكن إثباتها إلا بعد العلم بكونه تعالىٰ متكلمًا.

**قلنا**: لا نسلم أن العلم بصحة نبوة الأنبياء موقوف علىٰ العلم بكونه تعالىٰ متكلمًا، وذلك لأنه لما ظهرت المعجزات علىٰ وفق دعاويهم، ثبت كونهم صادقين، سواء علمنا كونه تعالىٰ متكلمًا أو لم نعلم ذلك.

**وأما المقام الثالث**: وهو أنا ندعي أن هذه الصفة قديمة فنقول: لو كانت محدثة لكانت إما قائمة به أو بغيره أو لا في محل، فإن كانت قائمة به كان الله تعالىٰ محلًا للحوادث، وهو محال، وإذا كانت قائمة بغيره فهو أيضًا محال، و إن لم تكن قائمة بشيء أو كانت قائمة بغيره أو كانت موجودة لا في غير محل فهو محال؛ لأنا بينا أن هذا الكلام صفة الله تعالىٰ ونعته، ومن المحال ان تحصل صفة الشيء ونعته لا فيه بل في غيره، والذي يقوله المعتزلة من أنه يجوز أن يكون كلامه قائمًا بغيره فليس من هذا الباب، وذلك لأنهم فسروا الكلام القائم بغيره بأنه يخلق أصواتًا وحروفًا دالة بالوضع والاصطلاح علىٰ كونه تعالىٰ مريدًا لبعض الأشياء وكارها لبعضها، وهذا غير ممتنع البتة.

وأما نحن في هذا المقام فقد بينا أنه لو خلق ألفاظًا دالة علىٰ الطلب وألفاظًا دالة علىٰ الحكم والإسناد فلا بد من مدلولات لتلك الألفاظ ومفهومات، وبينا أن الألفاظ الدالة علىٰ الطلب لا يمكن أن يكون مدلولها الإرادة، والألفاظ الدالة علىٰ الخبر لا يمكن أن يكون مدلولها العلم، فلا بد من صفات أخرى قائمة بذات الله تعالىٰ، تكون تلك الصفات مدلولة الألفاظ الدالة علىٰ الطلب والألفاظ الدالة علىٰ الخبر وتلك المدلولات يمتنع كونها مباينة عن ذات الله تعالىٰ، بل يجب كونها قائمة بذات الله تعالىٰ.

فالذي يقوله المعتزلة من أنه يجوز أن يكون الحي متكلمًا بكلام قائم بالغير حق وصدق، والذي يقوله أصحابنا من أنه يمتنع أن يكون الحي متكلمًا بكلام قائم بالغير حق وصدق، إلا أن الكلام الذي يشير إليه المعتزلة له معنى، والكلام الذي يشير إليه أصحابنا، له معنى آخر، والفرقان لما لم يشتغلوا بتلخيص محل النزاع لا جرم خفيت هذه المباحث والمطالب.

**وأما المقام الرابع**: وهو أن كلام الله تعالىٰ واحد، ومع كونه و احدًا فهو أمر ونهي وخبر، فتحقيق الكلام فيه يرجع إلىٰ حرف واحد، وهو أن الكلام كله خبر ؛ لأن الأمر عبارة عن تعريف الغير أنه لو فعله لصار مستحقًا للمدح، ولو تركه لصار مستحقًا للذم، وكذا القول في النهي، وإذا كان المرجع بالكل إلىٰ شيء واحد، وهو الخبر صح قولنا: إن كلام الله تعالىٰ واحد فهذا مجموع ما نلخص في هذا الباب.

**واحتج القائلون بحدوث كلام الله تعالىٰ بالمنقول والمعقول**

**أما الشبه النقلية**: فمن وجوه:

**الشبهة الأولى**: أن القرآن ذِكْر، وكل ذكر محدث، فالقرآن محدث، وإنما قلنا: إن القرآن ذكر، لقوله تعالى: ﴿صٓ وَٱلْقُرْءَانِ ذِى ٱلذِّكْرِ ۝ بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ ۝﴾ [ص: ١.٢] وقوله تعالىٰ: ﴿وَهَٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَٰهُ﴾ [الأنبيَاء: ٥٠] وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾ [الزّخرُف: ٤٤] وأما أن كل ذكر محدث ففي سورة الأنبياء: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبيَاء: ٢] وفي سورة الشعراء: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ﴾ [الشُّعَرَاء: ٥].

**الشبهة الثانية**: تمسكوا بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝﴾ [النّحل: ٤٠].

**وجه الاستدلال من ثلاثة أوجه**

**الأول**: أن قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝﴾ [النّحل: ٤٠] جملة مركبة من شرط وجزاء، والشرط هو قوله: ﴿إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾ والجزاء هو قوله: ﴿كُن﴾ والجزاء لا بد وأن يكون متأخرًا عن الشرط، فوجب أن يكون قول الله تعالىٰ متأخرًا عن لإرادته، والمتأخر عن الغير محدث فوجب أن يكون قول الله محدثًا.

**الثاني**: وهو أن الفاء في قوله: ﴿فَيَكُونُ﴾ [آل عِمرَان: ٤٩] فاء التعقيب، وهذا يقتضي أن يكون المكون حاصلًا عقب قوله من غير فصل ولا تراخٍ، فيلزم أن يكون قوله: ﴿كُن﴾ متقدمًا علىٰ المكون من غير فصل، ووالمقدم علىٰ المحدث بزمان واحد، يجب أن يكون محدثاً، فيلزم أن يكون قوله ﴿كُن﴾ محدثًا.

**الثالث**: أن الآية صريحة في أن قول الله تعالى: ﴿كُن﴾[النحل: ٤٠] كلمة مركبة من الكاف والنون، وهما حرفان متعاقبان، فتكون هذه الكلمة محدثة، فيلزم أن يكون قول الله تعالىٰ محدثًا.

**الشبهة الثالثة**: قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ [البقرة: ٣٠] فكلمة ﴿إِذْ﴾ ظرف زمان، وهذا يدل علىٰ أن قول الله تعالىٰ مختص بذلك الوقت، وكل ما كان وجوده مختصًا بوقت معين، كان محدثًا، فيلزم أن يكون قول الله تعالىٰ محدثًا.

**الشبهة الرابعة**: أنه تعالىٰ وصف القرآن بقوله: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [هُود: ١] وقال أيضًا: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يُوسُف: ٢] وهذا يدل علىٰ أن القرآن مركب من السور والآيات والحروف والعبارات، ويدل علىٰ أن كلام الله تعالىٰ تارة يكون عربيًا وتارة يكون عبرياً، وكل ذلك يدل علىٰ أنه محدث مخلوق.

**الشبهة الخامسة**: أن كلام الله تعالىٰ مسموع، ويدل عليه قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] والذي يسمعه ليس إلا هذه الحروف والأصوات، ولا شك أن هذه الحروف والأصوات محدثة، فيلزم القطع بأن كلام الله تعالىٰ محدث.

**الشبهة السادسة**: أجمعت الأمة علىٰ أن القرآن واحد، وأجمعوا علىٰ أن القرآن معجز لمحمد ﷺ والدليل العقلي دل علىٰ أن المعجزات يمتنع أن تكون قديمة، بل يجب أن تكون محدثة، وإلا لكانت المعجزات سابقة علىٰ الدعوى، وحينئذ لا يكون له اختصاص بالدعوىٰ، فلا يكون دليلًا علىٰ صدق الدعوى، وإذا ثبت أن القرآن معجز وثبت أن المعجز محدث ثبت أن القرآن محدث، وإذا ثبت أن القرآن قول واحد ثبت أن كل ما كان قرآنًا فهو محدث.

**الشبهة السابعة**: أن القرآن موصوف بكونه تنزيلًا ومنزلاً، وذلك يقتضي كونه محدثًا.

**الشبهة الثامنة**: صح في الأخبار أنه ﷺ كان يقول: «**يارب القرآن العظيم، ويارب طه ويس**» وكل ما كان مربوبًا فهو محدث مخلوق.

فهذا جملة الكلام في الشبه النقلية.

**وأما الشبه العقلية:**

**فمن وجوه:**

**الشبهة الأولى**: أن الأمر سواء قلنا بأنه عبارة عن الحروف والأصوات أو قلنا: إنه معنى قائم بالنفس فإنه يمتنع أن يكون قديمًا، وذلك لأنه ما كان في الأزل مأمورًا ولا منهيًا، فلو حصل الأمر والنهي من غير حضور المأمور والمنهي كان هذا سفهًا وجنونًا، والدليل عليه أن الواحد منا لو جلس في بيته وحده، ويقول: يا زيد قم، ويا عمرو اجلس من غير أن يكون هناك أحد، قضى كل عاقل بكونه مجنوناً، وما كان كذلك كيف يعقل إثباته في حق الله تعالى؟

وكيف يحسن في العقل أن يقول: ﴿يَـٰمُوسَىٰٓ ﴿١١﴾ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ [طه] مع أنه لم يكن هناك موسى، ولا أحد، وأيضًا لو كان تعالىٰ مخبرًا في الأزل عن كيفيات الأشياء لكان ذلك الخبر إما أن يكون المقصود منه إخبار نفسه ـ وهو عبث ـ أو إخبار غيره أو لا يكون المقصود منه إخبار غيره، أما إخبار نفسه فهو عبث، وأما

إخبار غيره مع أنه ليس هناك غيره فهو جنون، وأما أن لا يكون المقصود منه لا هذا ولا ذلك، فهو محض العبث والسفه.

**لا يقال**: لو لا يجوز أن يقال: عن ذلك الأمر الأزلي كان أمرًا في الأزل للأشخاص الذين سيوجدون في لا يزال، كما أنه تعالىٰ كان قادرًا في الأزل علىٰ أن يوجد الخلق في لا يزال؟

وأيضًا: أليس أن النبي ﷺ كان يأمر وينهى حال حياته كل من سيوجد بعده إلىٰ قيام القيامة، فثبت أن تقدم الأمر علىٰ المأمور غير ممتنع.

**لأنا نقول**: الأمر عبارة عن الطلب، وتحقيق وجود الطلب مع أنه ليس هناك من يطلب منه شيء محال في العقول، بل العزم علىٰ الطلب قد يتقدم علىٰ الطلب، مثل أن الواحد منا إذا علم أنه سيوجد له ولد فإنه في الحال يعزم علىٰ أنه إذا وجد له ذلك الولد، فبعد وجوده يطلب منه تحصيل العلم والأدب، فأما أن يقال: إنه قبل وجود الولد يطلب منه تحصيل العلم والأدب؛ فهذا البتة غير معقول.

وأما أن قوله بأن النبي ﷺ كان يأمر حال حياته وينهى كل من يوجد بعده إلىٰ قيام القيامة فنقول: هذه مغالطة، وذلك لأن النبي ﷺ ما كان له أمر ونهي علىٰ الخلق، بل هو ﷺ كان يخبرنا أن أولئك الذين سيوجدون بعدي يحدث الله عليهم حال وجودهم وكمال عقلهم أنواعا من الأمر والنهي، وذلك الإخبار إنما حسن من الرسول ﷺ لأنه حضر هناك من يسمع ذلك الخبر ويبلغه إلىٰ الذين سيوجدون بعد ذلك، أما في الأزل فليس هناك أحد البتة يسمع ذلك الخبر، ويبلغه إلىٰ الذين سيوجدون بعد ذلك، فظهر أن هذا المثال مغالطة محضة.

**الشبهة الثانية**: أنه ﷺ أخبر بلفظ الماضي في مواضع كثيرة من القرآن كقوله: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [نُوح: ١] و﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ۝١﴾ [القَدر: ١] و﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٦﴾ [البقرة: ٦] فلو كان هذا الإخبارقديمًا أزليًا لكان قد أخبر في الأزل عن شيء مضى، وهذا يقتضي أن يكون الأزل مسبوقًا بغيره، وأن يكون كلام الله تعالىٰ كذباً، ولما كان كل واحد منهما محالًا علمنا أن هذا الإخبار يمتنع كونه أزليًا.

**الشبهة الثالثة**: **أن كلام الله تعالىٰ لو كان قديما أزليًا لكان باقيًا أبدياً؛ لأن ما ثبت قدمه يمتنع عدمه، فيكون قوله تعالىٰ لزيد**: صلِّ، باقيًا بعد أن صلى زيد صلاة الصبح وبعد **أن مات**، وبعد **أن قامت القيامة**، وهكذا يكون باقيًا أبد الآباد ودهر

الداهرين، ومعلوم أن ذلك علىٰ خلاف المعقول؛ فإنه تعالىٰ إذا أمر عبده بفعل من الأفعال فإذا أتى ذلك العبد بذلك الفعل لم يبق ذلك الأمر متوجهًا عليه، وإذا ثبت أن ذلك الأمر قد زال ثبت أنه كان محدثًا لا قديمًا.

**الشبهة الرابعة**: أجمعت الأمة علىٰ أن النسخ حق، والنسخ عبارة إما عن ارتفاع الحكم بعد ثبوته، وإما عند انتهائه، وأيا ما كان فهو يقتضي زوال ذلك الأمر، وذلك الخطاب بعد ثبوته، وكل ما زال بعد ثبوته لم يكن قديمًا؛ لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه.

**الشبهة الخامسة**: لو كان كلام الله تعالىٰ قديمًا أزليًا لكان تعلقه بمتعلقاته ثابتًا له لذاته، ولو كان كذلك لكان عامَّ التعلق بكل ما يصح تعلقه به، ولما كان من مذهبكم أن الحسن والقبيح لا يثبتان إلا بالشرع فإذن كل ما كان مأمورًا لا يمتنع أن يكون منهياً، وكل ما كان منهيًا لا يمتنع أن يكون مأمورًا، فيلزم تعلق أمر الله تعالىٰ بجميع الأشياء، وتعلق نهيه بجميعها، ويلزم أن تكون جميع الأشياء مأمورة منهية حسنة قبيحة، وكل ذلك محال، فثبت أن كلام الله يمتنع أن يكون أزليًا.

**والجواب**: أما جميع الشبه السمعية:

**فالجواب عنها**: شيء واحد، وهو أن تصرف كل تلك الوجوه إلىٰ هذه الحروف والأصوات، فإنا معترفون بأنها محدثة، وعندهم القرآن ليس إلا ما تركب عن هذه الحروف والأصوات، فكانت الدلائل التي ذكروها دالة علىٰ حدوث هذه الحروف والأصوات، ونحن لا ننازع في ذلك، وإنما ندعي قدم القرآن، لمعنى آخر، فكانت كل هذه الشبه ساقطة عن محل النزاع.

**وأما الجواب عن الشبه العقلية**:

**فالجواب عن الشبهة الأولى**: هو أنها معارضة بالقدرة ؛ فإنها صفة تقتضي صحة الفعل، ثم إنها كانت ثابتة في الأزل مع أن الفعل كان ممتنعًا، فلم لا يجوز أن يقال: الأمر عبارة عن الصفة المقتضية لطلب الفعل، ثم إنها كانت في الأزل مع أن طلب الفعل كان في الأزل محالاً؟

**والجواب عن الشبهة الثانية**: أنه تعالىٰ كان عالما في الأزل بأنه سيخلق العالم، ثم لما خلقه في الأزل صار العلم بأنه قد خلقه في الماضي، ولما لم يقتض هذا حدوث هذا العالم وتغيره، فكذا في الخبر.

**والجواب عن الشبهة الثالثة والرابعة**: هو أن قدرته تعالىٰ كانت متعلقة من

الأزل إلى الأبد بإيجاد العالم، ولما أوجد العالم لم يبق ذلك التعلق ؛ لأن إيجاد الموجود محال، ولما زال هذا التعلق ولم يقتض ذلك حدوث قدرة الله تعالى، فكذا القول في الكلام.

**والجواب عن الشبهة الخامسة**: أن قدرة الله تعالى لها صلاحية التعلق بإيجاد كل الممكنات، ثم إنها تعلقت بإيجاد البعض دون البعض، مع أن هذه القدرة قديمة، وإذا عقل ذلك في القدرة فلم لا يعقل مثله في الكلام ؟

فهذه جملة الكلام في هذه المسألة.

# المسألة الثامنة عشرة

## في بقاء الله تعالىٰ

**والكلام فيه مرتب علىٰ فصلين:**

### الفصل الأول: في حقيقة البقاء

اعلم أن الشيء إذا كان معدومًا ثم صار موجودًا فوجوده في الزمان الأول هو الحدوث، ثم وجوده في الذي بعد ذلك هو البقاء.

وأكثر المحققين اتفقوا علىٰ أن الحدوث لا يمكن أن يكون صفة زائدة علىٰ ذات الحادث، وأما البقاء فقد اختلفوا في أنه هل هو زائد علىٰ ذات الباقي أن لا؟ فذهب القاضي أبو بكر وإمام الحرمين ـ من أصحابنا ـ وجمهور معتزلة البصرة إلىٰ أن كون الباقي باقيًا ليس صفة زائدة علىٰ الذات، وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وأكثر أتباعه وجمهور معتزلة بغدادي إلىٰ أنه صفة زائدة علىٰ الذات.

واعلم أن في هذه المسألة أبحاثًا ثلاثة:

**البحث الأول: أن استمرار الذات هل هو مفهوم زائد علىٰ الذات أم لا؟**

فقال قوم: إنه مفهوم زائد علىٰ الذات ؛ وذلك لأن الذات كانت حاصلة في الزمان الأول، ولم يكن استمرار الذات حاصلًا في الزمان الأول، فلما حصل في الزمان الثاني حصل الذات وحصل استمرار الذات، وهذا يقتضي أن يكون استمرار الذات مغايرًا لنفس الذات.

وعلىٰ هذا الكلام إشكال، وهو أنه كلما صدق علىٰ الذات أنها صارت مستمرة بعد أن لم تكن كذلك صدق عليها أنها كانت متجددة في الزمان الأول ثم في الزمان الثاني صارت غير متجددة، فقد صارت غير متجددة بعد أن كانت موصوفة بأنها متجددة فيلزم أن يكون حدوثها وتجددها صفة زائدة علىٰ ذاتها، وهذا محال ؛ لأنه لو كان الحدوث صفة زائدة لكانت تلك الصفة حادثة، ويلزم التسلسل.

وقال آخرون: استمرار الذات ليس صفة زائدة علىٰ الذات وذلك لأن العدم يوصف يالاستمرار، فلو كان الاستمرار وصفًا ثابتًا لزم اتصاف النفي بالصفة الثابتة، وذلك محال.

**البحث الثاني**: هو أن الجوهر في الزمان الثاني هل يحتاج علىٰ معنى يقتضي وجوده في الزمان الثاني أم لا ؟

فمن الناس من أثبته وسماه بالبقاء، والحق أنه محال، ويدل عليه وجوه:

**الحجة الأولى**: أن وجود الجوهر في الزمان الثاني، غير وجوده في الزمان الأول، لكن وجوده في الزمان الأول كان غنيًا عن هذا العرض، فوجوده في الزمان الثاني يجب أن يكون غنيًا عنه ؛ لأن حكم الشيء الواحد يمتنع أن يتبدل بالحاجة والاستغناء.

**الحجة الثانية**: وجود الجوهر في الزمان الثاني لو كان معللًا بهذا العرض لكان هذا العرض مؤثرًا في إيجاد الموجود، وهو محال.

**الحجة الثالثة**: لما كان العرض محتاجًا في تحققه وثبوته إلىٰ جوهر امتنع كون الجوهر محتاجًا في وجوده إلىٰ شيء من الأعراض، وإلا وقع الدور.

**الحجة الرابعة**: شرط قيام البقاء بالجوهر حصول الجوهر في الزمان الثاني، فلو كان حصول الجوهر في الزمان الثاني معللًا بالبقاء لزم الدور، وهو محال.

واحتج مثبتو البقاء يهذا التفسير فقالوا: الجوهر حصل في الزمان الثاني مع جواز أن يصير معدوماً، والجائز مفتقر إلىٰ المخصص، و يستحيل أن يكون ذلك المخصص إلا البقاء، فكان القول بوجود البقاء حقاً

### وهذا الكلام مبني علىٰ مقدمات:

**المقدمة الأولى**: أن الجوهر حصل في الزمان الثاني، والخلاف فيه مع النظام - كما يقال - فإنه زعم أن الجسم متجدد حالًا بعد حال، والدليل علىٰ كون الجوهر جائز البقاء لذاته أن كون ماهيته قابلة للوجود أمر من لوازم الذات، فتكون هذه القابلية حاصلة أبدًا، وإذا كان كذلك كان جائز الوجود في الزمان الثاني والثالث، وذلك يقتضي كون الجسم جائز البقاء، واعلم أن هذا الكلام متين إلا أنه يلزم عليه صحة بقاء الأعراض.

**المقدمة الثانية**: أن الجوهر في الزمان الثاني جائز العدم، وزعم قوم أنه بعد

حدوثه يمتنع عليه العدم، والدليل علىٰ كونه جائز العدم أن ماهيته قبل وجوده كانت موصوفة بالعدم، فثبت أن هذه الماهية قابلة للعدم، وهذه القابلية من لوازم هذه الماهية، فهذه الماهية قابلة للعدم أبدًا، وهذا يقتضي كون الجسم جائز العدم في الزمان الثاني.

**المقدمة الثالثة:** لما ثبت أن الجسم حصل في الزمان الثاني مع جواز أن يصير معدومًا فالجائز لا بد له من المقتضي، وذلك المقتضي إما أن يكون أمرًا عدميًا أو وجوديًا، وعلىٰ التقديرين فإما أن يكون مختارًا أو موجبًا، فهذه اقسام أربعة:

**القسم الأول:** أن يقال: إنه ربما بقي لأن الفاعل المختار ما أعدمه، وهذا قول من قال: الإعدام بالقدرة جائز ـ وهو أحد قولي القاضي أبي بكر من أصحابنا وقول أبي الحسن الخياط من قدماء المعتزلة، وهو قول محمود الخوارزمي من متأخري المعتزلة ـ ومن الناس من أنكر ذلك، وقال: القدرة صفة مؤثرة، والعدم نفي محض، فإسناد العدم إلىٰ القدرة محال.

**والقسم الثاني:** أن يقال: إنه إنما بقي لأن له ضدًا متى وجد لزم من وجوده عدمه، وإذا لم يوجد ذلك الضد لزم بقاؤه، وهذا مذهب أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار بن أحمد من المعتزلة، وزعموا أن ذلك الضد هو عرض يخلقه الله تعالىٰ لا في محل ويسمونه بالبقاء.

وجمهور أصحابنا أبطلوا هذا القول من وجهين:

**الحجة الأولى:** أن المضادة حاصلة من الجانبين، فليس انقطاع الباقي لطريان الحادث أولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي، وقالوا: بل اندفاع الحادث لوجود الباقي أولىٰ، وذلك لأن الحادث أضعف من الباقي بدليل أن الحادث لا يوجد إلا عند المقتضي، والباقي يبقى بدون المقتضي، وذلك يدل علىٰ أن الباقي أقوى.

**الحجة الثانية:** أن طريان الضد الحادث مشروط بزوال الضد الباقي، فلو كان زوال الضد الباقي معللًا بطريان الضد الحادث لزم الدور، وهو محال.

**القسم الثالث:** أن يقال: الجوهر إنما بقي لأن الفاعل المختار يبقيه، قالوا: وهذا أيضًا محال، وذلك لأن إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال.

**والقسم الرابع:** وهو أنه إنما بقي لأنه قام بالجوهر في الزمان الثاني أعراض مقتضية لبقاء ذلك الجوهر، ثم نقول: ذلك العرض إما أن يكون هو من الأعراض المشهورة ـ وهي الألوان والطعوم والروائح والإرادات والقدر وأمثالها ـ وإما أن يكون عرضًا زائدًا عليها مغايرًا لها.

**والأول باطل لوجهين:**

**أحدهما**: أن لكل واحد من هذه الأعراض حكمًا خاصًا، فالحركة توجب المتحركية، والعلم يوجب العالمية، فلو اقتضت أيضًا كون الجوهر باقيًا لزم أن يصدر عن العلة الواحدة حكمان مختلفان، وذلك محال.

**والثاني**: هو أنه ليس تعليل بقاء الجوهر ببعض هذه الأعراض أولى من تعليل بقائه بالباقي، فيلزم أن يكون بقاؤه معللًا بكل هذه الأعراض، فيلزم تعليل الحكم الواحد بالعلل الكثيرة، وهو محال، ولما بطلت كل هذه الأقسام ولم يبق إلا أن يعلل استمرار الجوهر بعرض زائد علىٰ هذه الأعراض وجب الاعتراف به، وذلك هو البقاء.

**والجواب**: أنتم لما أثبتم البقاء لا يمكنكم أن تقولوا إن البقاء علة لذات الجوهر، ويدل عليه وجوه:

**الأول**: أن ذات الجوهر كان موجودًا قبل ذلك، فلو كان البقاء علة له لكان هذا تحصيلًا للحاصل وهو محال.

**والثاني**: أن البقاء لا يبقى، فلو كان البقاء علة لذات لجوهر لزم من تجدد العلة تجدد المعلول، فيلزم أن لا يبقى الجوهر في الزمان الثاني.

**الثالث**: هو أن البقاء عرض مفتقر إلىٰ الجوهر، فلو كان الجوهر معللًا به لزم الدور، هو محال، وأنتم إذا أثبتم البقاء لا بد أن تقولوا: أنه علة لا لذات الجوهر بل لكونه باقيًا، وهو حكم متجدد زائد علىٰ الذات، وإذا كان الأمر كذلك فلم لا يجوز إسناد هذا الحكم المتجدد إلىٰ الفاعل المختار، وعلىٰ هذا التقدير لا يلزم إيجاد الموجود لأن الواقع بالفاعل المختار هو هذا الحكم المتجدد لا أصل الذات، وعلىٰ هذا التقدير يسقط ما ذكرتموه من الاستدلال.

## الفصل الثاني: في بقاء الباري سبحانه وتعالى

أكثر أصحابنا قالوا: البقاء صفة قائمة بذات الله تعالىٰ تقتضي كونه باقيًا، وهذا عندنا باطل، ويدل عليه وجهان:

**الحجة الأولىٰ**: أنا قد بينا أن ذاته تعالىٰ واجبة الوجود لذاته من حيث هي هي، وواجب الوجود لذاته لا يكون واجب الوجود لغيره، فاستحال أن يقال: إنه تعالىٰ إنما بقي لبقاء قائم به.

**الحجة الثانية**: أنه تعالىٰ لو كان باقيًا ببقاء لكان ذلك البقاء باقيًا ببقاء، فإما أن يكون ذلك البقاء باقيًا لذاته أو لغيره. فإن كان باقيًا لذاته والذات باقية لأجله فحينئذ يكون البقاء موجودًا باقيًا لذاته، وتكون الذات باقية تبعًا لذلك البقاء، والمستقل أولى بأن يكون ذاتاً، والتابع أولى بأن يكون صفة، وحينئذ تثير الذات صفة والصفة ذاتًا، وهو محال.

وأما إن قلنا: البقاء باق لأجل شيء غيره فذلك الغير إن كان هو الذات لزم الدور؛ لأن بقاء البقاء تبع لبقاء الذات، والذات تبع لبقاء البقاء، وإن كان متأخرًا كان الكلام فيه كما في الأول، فيلزم التسلسل، و هو محال.

فهذا تمام الكلام في هذه المسألة

ولمثبتي البقاء اختلافات في كيفية بقاء صفات الله تعالىٰ، وشيء من تلك الأقاويل لا يتوجه علىٰ هذه النكتة التي لخصناها، وبالله التوفيق.

# المسألة التاسعة عشر

## في أنه تعالىٰ مرئي

**والكلام فيه مرتب علىٰ فصول:**

### الفصل الأول: في المقدمتين اللتين يجب تقديمهما

**وهما اثنتان:**

**الأولىٰ: في تفسير قولنا: الله تعالىٰ مرئي أم لا؟**

اعلم أنا بينا في مسألة السمع والبصر أن الإبصار حالة زائدة علىٰ العلم، وعلىٰ تأثر الحاسة، وبينا أيضًا أن ذاته تعالىٰ ذات مخالفة لسائر الذوات، فالمراد من قولنا: إن الله تعالىٰ هل يصح أن يرى؟ هو أنه هل تمكن حالة في الانكشاف والظهور، نسبتها إلىٰ ذاته المخصوبة، كنسبة الحالة المسماة بالإبصار والرؤية إلىٰ هذه المرئيات أم لا؟

**المقدمة الثانية:** اعلم أنا بينا أنه سبحانه وتعالىٰ منزه عن أن يكون جسمًا وجوهرًا ومختصًا بمكان وحيز، ثم إنا ندعي أن هذا الشيء الموصوف بهذه الصفات يمكن رؤيته، وهذا القول يخالفنا فيه كل من ليس علىٰ مذهبنا، أما الفلاسفة والمعتزلة فذلك ظاهر، وأما الكرامية والمجسمة فهم إنما يسلمون جواز رؤية الله تعالىٰ لاعتقادهم أنه جسم، وفي مكان، وهم متفقون علىٰ أنه تعالىٰ لو لم يكن جسمًا ولم يكن في مكان فإنه يمتنع وجوده، فضلًا عن رؤيته.

إذا عرفت هذا فنقول: القول بامتناع رؤية هذا الموجود إما أن تدعي فيه أنه معلوم بالبداهة أو تدعى فيه أنه معلوم بالاستدلال.

**أما دعوى البداهة فباطلة، ويدل عليه وجوه:**

**الحجة الأولى:** أن البديهي متفق عليه بين العقلاء، وهذا غير متفق عليه، فلا يكون بديهيًا.

**الحجة الثانية**: أنا إذا عرضنا علىٰ عقولنا رؤيةو هذا الموجود بالتفسير الذي لخصناه وعرضنا علىٰ عقولنا أن الواحد نصف الاثنين لم نجد القضية الأولى في قوة هذه الثانية.

**الحجة الثالثة**: أن حكم الوهم والخيال في معرفة الله تعالىٰ إما أن يكون مقبولًا أو لا يكون مقبولًا، فإن كان مقبولًا لا يمتنع إثبات ذات منزهة عن الكمية والكيفية والجهة، والمعتزلي يسلم أن ذلك باطل، وإن لم يكن مقبولًا لم يكن حكم الوهم بأن ما كان منزهًا عن الجهة كان غير مرئي واجب القبول، لأن الوهم والخيال لما صار كل واحد منهما مردود الحكم في بعض الأحكام لم يبق الاعتماد عليها في شيء من المواضع.

**وبالجملة**: فإن كان حكم الوهم حقًا كان الحق مع المجسم، وإن كان مردودًا كان الحق معنا، أما المعتزلي فإنه يرد حكمه في إثبات التجسيم والجهة، ويقبل حكمه في مسألة الرؤية، فكان كلامه متناقضًا.

فثبت بما ذكرنا أن من نفى الرؤية بالوجه الذي ذكرناه لا بد أن يعول في نفيها علىٰ الدليل لا علىٰ ادعاء الضرورة.

وإنما قدمنا هذه المقدمة لأن هؤلاء المعتزلة في أول الأمر يلتزمون الاستدلال، وفي آخر الأمر عند العجز عن تمشية الدليل، كأنهم يسرعون في ادعاء الضرورة، فقدمنا هذه المقدمة صونا للكلام عن هذا الخبط.

## الفصل الثاني: في حكاية ما قيل في هذه المسألة من الدلائل العقلية وذكر المباحث فيها

اعلم أن جمهور الأصحاب عولوا في إثبات أنه تعالىٰ يصح أن يرى علىٰ دليل الوجود، وأما نحن فعاجزون عن تمشيه، ونحن نذكر ذلك الدليل ثم نوجه عليه ما عندنا من الاعتراضات.

قالوا: ثبت أن الجوهر يصح أن يرى، واللون يصح أن يرى، والجواهر والألوان تشتركان في صحة الرؤية، وهذه الصحة حكم حادث، فلا بد لها من علة، والحكم المشترك يجب تعليله بعلة مشتركة لامتناع الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة، والمشبرك بين الجواهر والأعراض إما الحدوث وإما الوجود، لا جائز أن تكون علة هذه الصحة هي الحدوث ؛ لأن الحدوث عبارة عن وجود حاصل، وعدم

سابق، والعدم لا يجوز أن يكون جزءًا من المقتضي، وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبقَ إلا الوجود، والوجود مشترك فيه بين الشاهد والغائب، فإذن وجود الله تعالىٰ علة صالحة لصحة رؤيته، وإذا حصلت العلة حصل الحكم لا محالة، فوجب القول بصحة رؤيته، هذا حاصل الكلام في هذا الباب.

ولقائل أن يقول:

**السؤال الأول**: صحة الرؤية حكم عدمي، والحكم العدمي لا يجوز تعليله

وإنما قلنا: إن صحة الرؤية حكم عدمي لأن الصحة حكم عدمي، وإذا كانت الصحة أمرًا عدميًا كانت صحة الرؤية أمرًا عدميًا.

**وإنما قلنا: الصحة أمر عدمي لوجهين:**

**الأول**: الدلائل الكثيرة المذكورة في مسألة حدوث الأجسام علىٰ أن الصحة والإمكان يمتنع أن يكون صفة موجودة

**الثاني**: أن الصحة لو كانت صفة موجودة فلا شك أن العالم قبل وجوده صحيح الوجود، وكانت تلك الصحة صفة موجودة أيضاً، فيستدعي موصوفًا موجودًا، وذلك يوجب القول بقدم العالم، وهو محال، فثبت أن الصحة ليس ثابتة، ولا حالة ثبوتية البتة، وإنما قلنا: إن الصحة لما لم تكن حكمًا ثابتًا امتنع كون صحة الرؤية حالة ثابتة، وذلك لأن صحة الرؤية صحة مخصوصة بكيفية مخصوصة، ولما كان أصل الصحة غير ثابتة امتنع أن تكون كيفيتها وصفتها ثابتة لامتناع قيام الثابت بالنفي المحض، فثبت أن صحة الرؤية ليست صفة ثابتة ولا حكمًا ثابتًا، وإذا ثبت هذا امتنع تعليل هذه الصحة؛ لأن التعليل عبارة عن تأثير أمر في أمر، والعدم نفي محض وسلب صرف، فيمتنع أن يكون علة ومعلولًا.

**السؤال الثاني**:

هب أن صحة الرؤية حكم ثابت، فلم قلتم: إن كل حكم فإنه يجب تعليله، والدليل عليه اتفاق المتكلمين علىٰ أن من الأحكام ما يعلل، ومنها ما لا يعلل، ولذلك فإن صحة المعلومية والمذكورية والمخبرية، لا تعلل، ؛ لأن هذه الأحكام ثابتة في المعدومات، والعدم لا يصلح للعلية ـ علىٰ ما قررتموه في دليلكم ـ وأيضًا: القُدَرُ في الشاهد لا تصلح لخلق الجسم، فهي مشتركة في هذا الحكم، ولا يمكن تعليل هذا الحكم بكونها قُدَرًا، وإلا لزم أن لا تصلح القدرة القديمة لخلق الجسم ولا يمكن تعليل هذا الحكم بكونها قدرًا حادثة ؛ لأنكم في دليلكم أن الحدوث لا يصلح

أن يكون علة، ولا أن يكون جزء علة، فثبت أن هذا الحكم المشترك فيه بين هذه القدرة غير معلل بشيء أصلًا.

**السؤال الثالث:**

سلمنا أنصحة الرؤية حكم ثابت، وإن كان حكمًا عدميًا، لكن الحكم العدمي يجب تعليله، لكن لا نسلم أن صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والعرض، وذلك لأن صحة كون السواد مرئيًا مخالفة لصحة كون البياض مرئيًا، والدليل عليه أنه يمتنع قيام كل واحدة من هاتين الصحتين مقام الأخرى، بدليل أن الجوهر يمتنع أن يرى سوادًا، والسواد يمتنع أن يرى جوهرًا، ولو تساوت الصحتان لقامت كل واحدة منهما مقام الأخرى.

**لا يقال:** هب ان هاتين الصحتين نوعان مختلفان في النوعية، لكنهما مشتركان في جنس واحد وهو كونه صحة الرؤية، وهذا الحكم واحد بحسب الوحدة والجنسية، وحينئذٍ يعود التقريب.

**لأنا نقول:** إنه لا نزاع في أن الأحكام المختلفة بحسب النوعية وإن كانت متحدة في الجنس فإنه يجوز تعليلها بعلل مختلفة في الماهية، والدليل عليه أن المتحركية والساكنية والعالمية والقادرية وإن كانت مختلفة بحسب الوحدة النوعية لكنها متحدة بحسب الوحدة الجنسية، فإنها بأسرها صفات وأحوال، ثم إنها مع ذلك تعلل بعلل مختلفة في الماهية والحقيقة، فثبت أن هذا غير ممتنع.

**السؤال الرابع:**

هب أن صحة رؤية الجوهر وصحة رؤية العرض حكمان متماثلان، لكن لم لا يجوز تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين ؟

**والذي يدل عليه وجوه:**

**الأول:** أن الأشياء المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لوازم متساوية، والدليل عليه: أن المختلفين يشتركان في صحة الاختلاف، فإنه كما أن هذا مخالف لذلك نذاك مخالف لهذا، فمسمى الاختلاف مشترك فيه، وكذا القول في الضدين.

**الثاني:** وهو أن السواد بخصوص كونه سوادًا يصح أن يكون معلومًا، وكذا البياض بخصوص كونه بياضًا يصح أن يكون معلوماً، وهذه أحكام متساوية معللة بخصوصيات هذه الماهيات، وهي مختلفة.

**الثالث:** وهو أن الماهيتين إذا اشتركتا من وجه اختلفا من وجه آخر، ولا شك

أن ما به التشابه مغاير لما به الامتياز.

إذا ثبت هذا فنقول: إما أن لا تكون بين الاعتبارين ملازمة أصلًا، وإما أن يكون كل واحد منهما مستلزمًا للآخر، وإما أن يكون ما به المشاركة مستلزمًا لما به الممايزة، وإما أن يكون بالعكس.

**والقسم الأول باطل**، وإلا لانفك كل واحد من هذين الاعتبارين عن الآخر، وحينئذٍ لا يحصل من مجموعهما حقيقة واحدة، هذا خلف، والثاني والثالث أيضًا باطل، إذ لو كان ما به الاشتراك مستلزمًا لما به الامتياز لما كان ما به الامتياز موجبًا للمايزة، وذلك محال، فلم يبق إلا القسم الرابع، وهو أن يكون ما به الممايزة مستلزما لما به المشاركة . وهذا يقتضي الجزم بتعليل الأشياء المتساوية بالعلل المختلفة.

**الرابع**: لو وجب تعليل الحكم المشترك بوصف مشترك لكان صحة كونه موصوفًا بذلك الوصف المشترك، معللة بوصف آخر مشترك فيه، والكلام فيه كما في الأول، فيلزم التسلسل، وهو محال، فعلمنا أنه لا بد من انتهاء تعليل الأحكام المشتركة إلىٰ خصوصيات الماهيات، وحينئذٍ يلزم تعليل الأحكام المتساوية بالماهيات المختلفة.

**لا يقال**: الدليل علىٰ أن تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة لا يجوز، وذلك لأن هذا الحكم لما كان معللًا بهذه العلة لذاته، والحكم الثاني مساويًا للحكم الأول في الماهية، وللمتساويان في الماهية يجب استواؤهما في اللوازم، فيلزم أن يكون الحكم الثاني مستندًا إلىٰ ما يماثل تلك العلة، فثبت أن الحكمين المتساويين يجب تعليلهما بعلتين متماثلتين.

**لأنا نقول**: إن صح هذا الكلام لزم تعليل جميع الأحكام المتساوية بعلة واحدة بالشخص؛ لأن كون هذا الحكم معللًا بهذه العلة المعينة أمر ثبت له لذاته، والحكم المتماثلة له مساو له في تمام الماهية، فيلزم في مثل ذلك الحكم أن يكون معللًا بعين تلك العلة، وبالاتفاق هذا باطل، وكذا ما ذكرتموه.

**ثم نقول**: لم لا يجوز أن يقال: إسناد هذا الحكم إلىٰ هذه العلة ليس متولدًا من ذات الحكم، بل العلة المخصوصة لذاتها توجب ذلك الحكم، ولما حصل ذلك الحكم بتلك العلة وجب إسناده إلىٰ تلك العلة، لا لأن ذاته يوجب الإسناد إليها، بل لأجل أن تكون العلة مستلزمة له، فوجب إسناده إليها، وهذا كلام دقيق، لا بد من التأمل فيه.

**السؤال الخامس:**

هب أنه لا بد لهذا الحكم المشترك من علة مشتركة فيها، فلم قلتم: إنه لا مشترك بين الجوهر والعرض إلا الحدوث والوجود؟ وما الدليل علىٰ هذا الحصر ؟ وعدم العلم بالشيء لا يدل علىٰ عدم الشيء، والسبر والبحث لا يفيد إلا الظن الضعيف، ثم نقول: ههنا مشترك آخر، وهو كون الشيء ممكن الوجود لذاته.

**لا يقال**: الإمكان لا يصلح علة للرؤية، ويدل عليه وجوه.

**الأول**: أن الإمكان عدمي، فلا يصلح للعلية.

**الثاني**: أن الإمكان قائم في المعدومات، ولا يصح رؤيتها.

**والثالث**: لو كان الإمكان علة للرؤية لزم صحة رؤية جميع الممكنات، والخصم لا يقول به.

**لأنا نقول**: نحن إنما ذكرنا الإمكان للقدح في قولكم: إنه لا مشترك بين الجوهر والعرض إلا الحدوث والوجود، لا لبيان أن نجعله علة لصحة الرؤية.

وأيضًا: فنحن نبحث عن الوجوه التي ذكرتم.

**أما الأول**: فنقول: صحة الرؤية عبارة عن علة إمكان الرؤية، فإن كان الإمكان عدمًا كانت صحة الرؤية أيضًا عدمية، ولا يبعد تعليل حكم عدمي بعلة عدمية.

**وأما الثاني**: فلم لا يجوز أن تكون صحة علة الرؤية للمجموع الحاصل من الإمكان والوجود ؟

**وأما الثالث**: فهو أن الخصم أخطأ في قوله: لا يمكن رؤية بعض الممكنات، ولكن لم يحصل لكم من هذا البرهان صحة رؤية الله تعالىٰ.

**السؤال السادس:**

هب أنه لا مشترك إلا الحدوث والوجود فلم لا يجوز أن تكون العلة هي الحدوث؟ . قوله: الحدوث ماهية مركبة من العدم السابق والوجود الحاضر، فإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود الحاضر.

**قلنا**: لا نسلم أن الحدوث عبارة عن الوجود الحاضر والعدم السابق، بل الحدوث عبارة عن الوجود الحاضر المسبوق بذلك العدم السابق، فلم قلتم: بأن كونه مسبوقًا بالعدم نفس العدم؟ والدليل عليه أن الحدوث صفة للوجود وكيفية له، والعدم نقيض الوجود ومناف له، ونقيض الشيء لا يكون صفة له، ولا كيفية له.

السؤال السابع:

هب أن العلة لهذه الصحة هي الوجود ولكن لم قلتم: إن الوجود أمر مشترك فيه بين الواجب والممكن؟ والعجب أن عند أبي الحسن الأشعري وجود الشيء ذاته وحقيقته، فعلى هذا لما كانت الحقائق مختلفة في حقائقها وجب أن تكون مختلفة في وجوداتها، ومع هذا القول كيف يمكنه أن يقول: الوجود وصف مشترك فيه؟

السؤال الثامن:

هب أن الوجود علة لصحة الرؤية ولكن كما يعتبر في حصول الحكم حصول العلة المؤثرة يعتبر أيضًا حصول المحل القابل، ويعتبر فيه عدم المانع، ألا ترى أن الحياة علة الجهل، والشهوة والنفرة والألم واللذة، ثم الحياة حاصلة في ذات الله، وصحة هذه الأشياء غير حاصلة، إما لأن تلك الذات المخصوصة غير قابلة لهذه الأحكام، أو لأنه قامت بتلك الذات صفات مانعة من تحقق هذه الأشياء.

فثبت بهذا أن مع حصول العلة لا يتحقق الحكم، إلا إذا ثبت أن المحل قابل، والمانع زائل، فلم قلتم إن خصوصية ذات الله تعالىٰ قابلة لهذه الصحة؟ولم قلتم: إنه لا يوجد هناك ما يكون مانعًا من هذه الصحة؟

السؤال التاسع:

أن القوة اللامسة مدركة للجواهر والأعراض: أما أنها مدركة للجواهر فلأنا باللمس نميز الطويل والعريض والعميق، كما أنا ببصرنا ندرك التفرقة بين هذه الأحوال، ولما دل ذلك علىٰ كون البصر مدركًا للجسم وجب أن يدل ذلك علىٰ كون اللمس مدركًا للجسم، وأما أن القوة اللامسة مدركة للأعراض، فلأنا ندرك التفرقة بين الحار والبارد، وإذا ثبت أن القوة اللامسة مدركة للجواهر والأعراض اطرد الدليل الذي ذكرتم بتمامه، فيلزم أن تكون علة صحة اللمس هي الوجود، والله تعالىٰ موجود، فوجب أن يصح أن يكون ملموسًا مذوقًا، والتزامه في غاية البعد.

السؤال العاشر:

**قولكم: الوجود علة لصحة الرؤية يحتمل وجهين:**

**أحدهما:** أن يكون المراد منه أن يكون الوجود علة لصحة أن يرى الموجود فقط.

**والثاني:** أن يكون المراد منه أن يكون الوجود علة لصحة أن ترى الماهية.

**أم الأول:** فباطل قطعاً، وذلك لأن المرئي إذا كان هو الوجود فقط والوجود

أمر مشترك فيه بين كل الموجودات كان المرئي لحس البصر أمرًا مشتركًا فيه بين كل الموجودات، فوجب أن لا يكون اختلاف المختلفات مدركًا بالبصر، وهذا دخول في السفسطة.

**وأما الثاني**: فإنه يقتضي أن لا تكون علة صحة رؤية السواد هي الوجود فقط، بل أن تكون علة تلك الصحة هي مجموع كونه سوادًا، وكونه موجوداً، وعلة رؤية البياض هي مجموع كونه بياضاً، وكونه موجوداً، وعلىٰ هذا التقدير يبطل القول بأن علة صحة الرؤية أمر مشترك فيه.

والحاصل أنا إن حملنا الكلام علىٰ الوجه الأول كانت السفسطة لازمة، وإن حملناه علىٰ الوجه الثاني يسقط الدليل بالكلية.

**السؤال الحادي عشر**:

هو أنه تعالىٰ يصح أن يكون مرئيًا في ذاته لكن لم لا يجوز أن تكون رؤيتنا موقوفة علىٰ شرط يمتنع ثبوته في حقنا، فلا جرم يمتنع المشروط لامتناع ذلك الشرط، وهذا كما أن الجسم في نفسه يصح أن يكون مخلوقًا، لكنه يمتنع أن يكون مخلوقًا لنا لأن صحة خلق الجسم مشروطة بشرط يمتنع ثبوته في حقنا، ففاتت هذه الصحة في حقنا، لا لأن تلك الصحة في نفسها فائتة، بل لأن شرط تلك الصحة فائت في حقنا، وكذا القول في مسألتنا.

**السؤال الثاني عشر**:

ما ذكرتم من الدلائل معارض بما أن الله تعالىٰ قادر علىٰ خلق الجواهر وعلىٰ خلق الأعراض فصحة المخلوقية حكم مشترك فيه بين الجواهر والأعراض، فلا بد من تعليل هذه الصحة بأمر مشترك بين القسمين، ولا مشترك إلا الحدوث أو الوجود، والحدوث باطل لما ذكرتم، فثبت أن علة صحة المخلوقية هي الوجود، والله تعالىٰ موجود فوجب صحة كونه تعالىٰ مخلوقًا، ولما بطل هذا الكلام فكذا ما ذكرتم.

فهذا ما عندي من الأسئلة علىٰ هذا الدليل، وأنا غير قادر علىٰ الأجوبة عنها، فمن أجاب عنها أمكنه أن يتمسك بهذا الدليل.

ولنختم هذا الفصل بخاتمة: وهي أنا نقول: اعلم أن الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسالة هذا الذي أوردناه، وأوردنا عليه هذه الأسئلة ، واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها.

إذا عرفت هذا فنقول: مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ أبو منصور

الماتريدي السمرقندي، وهو أنا لا نثبت صحة رؤية الله تعالىٰ بالدليل العقلي، بل نتمسك في هذه المسألة بظواهر القرآن والأحاديث، فإن أراد الخصم تعليل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الرؤية اعترضنا علىٰ دلائلهم، وبينا ضعفها، ومنعناهم عن تأويل هذه الظواهر.

فهذا مجموع المقدمات التي يجب تقديمها قبل الخوض في الدلائل.

## الفصل الثالث: في ذكر الدلائل علىٰ جواز رؤية الله تعالىٰ

**الحجة الأولىٰ**: أن موسىٰ ﷺ سأل الرؤية في قوله: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ولو كانت الرؤية ممتنعة علىٰ الله تعالىٰ لما سألها.

**ولهم عليه اعتراضات:**

**السؤال الأول**: قال الكعبي: لم لا يجوز أن يكون المراد من قوله: ﴿أَرِنِيٓ﴾ أن يظهر الله أحوالًا تفيد العلم الضروري بوجود الصانع ؟ وإطلاق لفظ الرؤية علىٰ العلم الضروري الجلي مجاز مشهور.

**السؤال الثاني**: قال أبو علي وأبو هاشم: إن موسىٰ ﷺ إنما سأل الرؤية لا لنفسه بل لقومه، والدليل عليه قوله تعالىٰ: ﴿لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةً﴾ [البَقَرَة: ٥٥] ثم أن موسىٰ ﷺ أضاف ذلك السؤال إلىٰ نفسه، حتىٰ يكون ذلك السؤال أولى بالإجابة، ولما منعه الله تعالىٰ كان ذلك أقوى في الدلالة علىٰ منع الغير.

**السؤال الثالث**: قال أبو الهذيل يحتمل أن يقال: إن موسىٰ ﷺ كان عالمًا بالدلائل العقلية أنه تمتنع رؤية الله تعالىٰ، فسأل الله الرؤية حتىٰ يرى الدلائل السمعية المانعة من الرؤية، فتصير الدلائل السمعية والعقلية متعاضدة متوافقة، وكثرة الدلائل توجب زيادة الطمأنينة وقوة اليقين وزوال الشك، ولهذا السبب أكثر الله تعالىٰ في القرآن من ذكر الدلائل الدالة علىٰ التوحيد والصفات.

**السؤال الرابع**: قال بعضهم: لم لا يجوز أن يقال: إن موسىٰ ﷺ ما كان في ذلك الوقت عالمًا بامتناع الرؤية علىٰ الله تعالى؟ وهذا وإن كان مستبعداً، إلا أنه غير مستحيل، ويدل عليه وجوه:

**أحدها**: أن كل صفة من صفات الله تعالىٰ لا يتوقف علىٰ معرفتها العلم بصحة النبوة، ثم لِمَ لم يبعد أن لا تكون تلك الصفة معلومة للأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وكونه تعالىٰ بحيث يمتنع رؤيته لا يتوقف علىٰ العلم به، والعلم بصحة النبوة، فعلى هذا

لا يمتنع أن تكون هذه الصفة غير معلومة لموسىٰ عليه السلام.

**الثاني**: أن المشهور من أهل السنة أنهم يجوزون المعاصي علىٰ الأنبياء ـ عليهم السلام ـ حال نبوتهم، فإذا جوزوا ذلك فلم لا يجوز هذا الجهل.

**الثالث**: مذهب أهل السنة أنه يحسن من الله تعالىٰ جميع الأشياء، وإذا كان كذلك لم يبعد أن يقال: إن الله تعالىٰ ما أمره بمعرفة هذه الصفة، وعلىٰ هذا التقدير لم يكن ذلك عبثًا في حق موسىٰ عليه السلام.

**والجواب**:

**أما السؤال الأول فجوابه من وجهين**:

**الأول**: أن موسىٰ عليه السلام كان يتكلم مع الله تعالىٰ في هذا الوقت بلا واسطة، وفي مثل هذا الوقت يبعد أن يقول: يا إلهي أظهر لي دليلًا أعرف به وجودك.

**الثاني**: أنه قال: ﴿أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعرَاف: ١٤٣] ولو كان المراد ما ذكره الكعبي لكان يقول: أنظر إلىٰ دليلك.

**وأما السؤال الثاني فجوابه من وجهين**:

**الأول**: أن أولئك الذين كانوا يطلبون الرؤية إما يقال: إنهم كانوا من المؤمنين، أو من الكفار، فإن كانوا من المؤمنين كانوا لا محالة يقبلون قول موسىٰ عليه السلام في أن هذا السؤال غير جائز، وما كان، وما كان موسىٰ محتاجًا إلىٰ إضافة هذا السؤال إلىٰ نفسه، وإن كانوا من الكفار، فهم لا يصدقونه في أن الله تعالىٰ منع العباد من سؤال الرؤية، وعلىٰ التقديرين فإضافة هذا السؤال إلىٰ نفسه عبث.

الثاني: أن هذا السؤال لو كان محالًا لمنعهم عنه ؛ ألا ترى أن القوم لما قالوا له: ﴿اجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ [الأعرَاف: ١٣٨] منعهم من هذا الكلام، وقال: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [الأعرَاف: ١٣٨] .

**وأما السؤال الثالث فجوابه**: أنه إما أن يقال: إنه كان شاكًا في الامتناع والجواز، أو يقال: إنه كان قاطعًا بالامتناع، فإن قطعنا أنه كان شاكًا في الجواز لزم كونه جاهلًا بالله تعالى، وهذا لا يليق بالأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ وإن قلنا: إنه كان قاطعًا بامتناع الرؤية علىٰ الله تعالى، كان الأدب أن يقول: رب زدني دليلًا علىٰ امتناع الرؤية، فأما أن يسأل الرؤية مع العلم بامتناعها فهذا لا يليق بالعقلاء.

**وأما السؤال الرابع فجوابه**: أن الأمة مجمعة علىٰ أن علم الأنبياء والرسل - صلوات الله وسلامه عليهم - بذات الله تعالىٰ وصفاته، أتم وأكمل من علم كل واحد من آحاد الأمة، وإذا ثبت هذا فنقول: لما كان العلم بامتناع الرؤية حاصلًا لكل واحد من آحاد المعتزلة، فلو لم يكن حاصلًا لموسى ﷺ لكان كل واحد من آحاد المعتزلة أعرف بذات الله تعالىٰ وبصفاته من موسىٰ ﷺ ولما كان هذا باطلًا بالإجماع سقط هذا السؤال.

**الحجة الثانية**: **رؤية الله تعالىٰ معلقة علىٰ شرط جائز**، والمعلق علىٰ الشرط الجائز جائز، فرؤية الله تعالىٰ جائزة.

**وإنما قلنا**: إن رؤية الله معلقة علىٰ شرط جائز لأن رؤية الله تعالىٰ معلقة علىٰ استقرار الجبل، واستقرار الجبل جائز فيلزم أن تكون رؤية الله تعالىٰ جائزة، وإنما قلنا: إن رؤية الله تعالىٰ معلقة علىٰ استقرار الجبل لقوله تعالىٰ: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣] وإنما قلنا: إن استقرار الجبل جائز لأن الجبل جسم، وكل جسم فإنه يمكن أن يكون ساكنًا، وإنما قلنا: إن المعلق علىٰ الجائز جائز لأن بتقدير وقوع ذلك الشرط الجائز إن لم يحصل المشروط لزم الكذب في كلام الله تعالىٰ، وإن حصل كان الجواز قبله حاصلًا، وهذه نكتة حسنة.

**فإن قيل**: لانسلم أن رؤية الله تعالىٰ معلقة علىٰ شرط جائز، قوله: لأنها معلقة علىٰ استقرار الجبل، وإنه جائز، قلنا: بل هي معلقة علىٰ استقرار الجبل حال كون الجبل متحركًا، واستقرار الجبل حال كونه متحركًا محال.

**وإنما قلنا**: إن الرؤية معلقة علىٰ استقرار الجبل حال كونه متحركًا لأنه لو كان معلقًا علىٰ استقراره لا حال كونه متحركًا فاستقراره في غير حال حركته يكون واقعًا حاصلًا لا محالة؛ لأن الجسم كلما لم يكن متحركًا كان ساكنًا لا محالة، وعلىٰ هذا التقدير يكون شرط وقوع الرؤية حاصلًا، فكان يجب أن تحصل الرؤية، وحيث لم تحصل الرؤية علمنا أن الشرط لم يحصل، وإنما يصح أن يقال: لم يحصل الشرط إذا قلنا: إن الشرط هو استقراره حال حركته، وإذا كان ذلك كان هذا الشرط محالًا، فثبت أن رؤية الله معلقة علىٰ شرط محال، فلم يلزم القول بجواز رؤية الله تعالىٰ.

**والجواب**: **أن الشرط هو استقرار الجبل**، واستقرار الجبل هذا من حيث هذا المفهوم أمر جائز الوجود، فثبت أن الرؤية معلقة علىٰ شرط جائز الوجود.

وأقصى ما في الباب أن يقال: دل دليل منفصل علىٰ أنه وجد في ذلك الوقت

مانع إلا أن الذي دل اللفظ علىٰ كونه شرطًا للرؤية أمر جائز، فكان المقصود حاصلًا.

## الفصل الرابع: في بيان أن النظر المقرون بحرف إلىٰ هل هو موضوع للرؤية أم لا؟

وقد اختلف الناس فيه، فزعم بعض أصحابنا أنه للرؤية، وأنكر ذلك بعض المحققين منا وجمهور المعتزلة. وقالوا: لفظ النظر موضوع إما لكون الحدقة مقابلة للمرئي، كما يقال: جبلان متناظران، أي متقابلان، وإما لتقليب الحدقة السليمة نحو المرئي، طلبًا للرؤية.

واحتج من قال بأن لفظ النظر المقرون بـ" إلىٰ" للرؤية بالقرآن والشعر .

أما القرآن فآيتان

**الأولى**: قوله تعالىٰ: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣] والاستدلال به من وجهين:

**الأول**: أنه لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة إلىٰ جهة المرئي لكان معنى الآية: أرني حتىٰ أقلب حدقتي إلىٰ جهتك، وهذا يقتضي أن يكون موسىٰ ﷺ قد أثبت الجهة لله تعالىٰ، وذلك باطل.

**الثاني**: أنه رتب النظر علىٰ الإرادة، والمرتب علىٰ الإرادة هو الرؤية لا تقليب الحدقة، فيدل هذا علىٰ أن النظر هو الرؤية.

الآية الثانية: قوله تعالىٰ: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ ۝١٧﴾ [الغاشية: ١٧] والذي يفيد معرفة كيفية الخلقة هو الرؤية لا تقليب الحدقة.

وأما الشعر:

فقول النابغة:

وما رأيته إلا نظرة عرضت ... يوم الإمارة والمأمور معذور

استثنى النظر عن الرؤية، فوجب أن يكون النظر من جنس الرؤية.

وقال الآخر:

نظرت إلىٰ من حسن الله وجهه ... فيا نظرة كادت علىٰ وامق تقضي

ومعلوم أن الذي يقضي علىٰ الوامق هو رؤية المعشوق، لا تقليب الحدقة نحوه.

وأما الذين أنكروا كون النظر المقرون بـ" إلىٰ" مفيدًا للرؤية، فقد احتجوا بخمسة وعشرين وجهًا

**الحجة الأولى**: قوله تعالىٰ: ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٨] وجه الاستدلال من وجهين:

**الأول**: أنه أثبت النظر ونفي الإبصار، وهذا يدل علىٰ أن النظر غير الإبصار.

**الثاني**: أنه تعالىٰ حكم بأنه يرى نظرهم إليه وةلا شك أن الرؤية لا ترى، ولما كان النظر مرئيًا، والرؤية غير مرئية وجب أن لا يكون النظر هو الرؤية.

**فإن قيل**: إنه تعالىٰ أثبت النظر للأصنام بقوله تعالىٰ: ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ﴾ [الأعرَاف: ١٩٨] ولا شك أنه لم يحصل للأصنام تقليب الحدقة إلىٰ جهة المرئي، فوجب أن لا يكون النظر عبارة عن تقليب الحدقة.

**قلنا**: النظر ههنا مفسر بالتقابل، يقال: جبلان متناظران، أي متقابلان، وهذا المعنى كان حاصلًا للأصنام.

**الحجة الثانية**: قوله تعالىٰ في صفة الكفار: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ [آل عِمرَان: ٧٧] نفي كونه تعالىٰ ناظرًا إليهم، ولا شك أنه كان يراهم، فيلزم أن يكون النظر غير الرؤية.

**وإن قيل**: لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة لكان معنى الآية أنه تعالىٰ لا يقلب حدقته إليهم، ومعلوم أن ذلك باطل.

**قلنا**: لو جعلنا النظر حقيقة في تقليب الحدقة أمكن حمل قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ [آل عِمرَان: ٧٧] على ترك الرحمة، أما لو جعلناه حقيقة في الرؤية لا يمكن حمله علىٰ ترك الرحمة، فكان الأول أولىٰ.

والذي يدل علىٰ ما قلناه إن تقليب الحدقة إلىٰ جانب الشيء لا يختاره الإنسان إلا إذا أحبه، ومتى أحبه فإنه يرحمه ظاهراً، فحصل بين تقليب الحدقة إلىٰ جهة الشيء وبين إيصال الرحمة إليه هذه الملازمة.

وأيضًا تقليب الحدقة جهة الشيء وإيصال الرحمة إليه فعلان اختياريان، فحصل بينهما هذه المشابهة والملازمة، وكل واحد منهما سبب مستقل لحسن المجاز، أما لو جعلنا النظر عبارة عن الرؤية لم يحصل بينه وبين الرحمة لا الملازمة ولا المشاركة، أما الملازمة فلأنه ليس كل ما يراه الإنسان أحبه، بل الذي يختاره الإنسان فإنه يحبه، لكن اختيار الرؤية ليس إلا تقليب الحدقة نحوه، فثبت أن حمل النظر علىٰ تقليب الحدقة أولى.

**الحجة الثالثة**: لو كان النظر عبارة عن الرؤية لوجب أن يقال: رأيت إليه، كما

يقال: نظرت إليه، وأجمع المفسرون على أن قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ [الفرقان: ٤٥] مجاز، ولجاز أن يقال: نظرته كما يقال: رأيته ولما لم يصح ذلك علمنا أن النظر غير الرؤية.

**الحجة الرابعة:** يقال: نظرت إلىٰ الهلال فلم أره، أثبت النظر مع عدم الرؤية.

**الحجة الخامسة:** يقال: أما ترى كيف ينظر فلان إلىٰ الهلال؟ وكيف ينظر فلان إلىٰ فلان؟ وهذا يدل علىٰ أن النظر مرئي، ولا شك أن الرؤية غير مرئية، فوجب أن يكون النظر مغايرًا للرؤية.

**الحجة السادسة:** يقال: ما زلت أنظر إلىٰ الهلال حتىٰ رأيته، ولا شك أن غاية الشيء غير ذلك الشيء.

**الحجة السابعة:** قول الشاعر:

نظرت إليها من وراء خصاص فأبصرت وجهًا داعيًا لمعاصي

رتب الإبصار علىٰ النظر بفاء التعقيب، وهذا يدل علىٰ أن الإبصار غير النظر.

**الحجة الثامنة:** يقال: انظر إلىٰ زيد حتىٰ ترى وجهه، ولو كان النظر عبارة عن الرؤية والإبصار لنزل هذا الكلام منزلة قوله: أبصر زيدًا حتىٰ تبصره.

**الحجة التاسعة:** أن قوله: نظرت إلىٰ زيد يفيد أن نظره انتهى إليه؛ لأن حرف "إلىٰ" لانتهاء الغاية، فجرىٰ ذلك مجرىٰ قوله: أشرت إليه وأومأت إليه وذلك يفيد الحركة إلىٰ الشيء علىٰ وجه ينتهي إليه، وهذا إنما يصح لو كان النظر عبارة عن تحريك الحدقة إلىٰ مقابلة المرئي

**الحجة العاشرة:** أنهم يقسمون النظر إلىٰ أقسام كثيرة، فيقولون: نظر فلان إليَّ نظر راضٍ، ونظر غضبان، ونظر متحيز، قال النابغة:

نظرت إليك لحاجة لم تقضها نظر المريض إلىٰ وجوه العوَّد

وقال آخر:

نظر التيوس إلىٰ شفار الجازر

ومعلوم أن رؤية هؤلاء واحدة، لأنهم يرون الشيء علىٰ ما هو عليه، ومن الممتنع وقوع التفاوت في نفس الرؤية، بل المراد من قوله: نظر إليَّ نظر غضبان وصف عينه بما تكون عليه عين الغضبان من الانحراف والازورار، ولا يعارض هذا بقولهم: فلان يراني بعين الرضى، وبعين الغضب، وبعين الذل؛ لأن في هذا الكلام

ما أدخلوا التقسيم علىٰ الرؤية، بل أضافوا الرؤية تارة إلىٰ عين الرضى وتارة إلىٰ عين الغضب.

**الحجة الحادية عشرة**: أنهم يصفون النظر بما لا يمكن أن توصف به الرؤية، وذلك يوجب التباين بينهما، فإنه يوصف النظر بكونه شزرًا.

قال الشاعر:

ولا خير بالبغضاء والنظر الشزر

ومعلوم أن الشزر كيفية في موضع العين وتحريكها.

ومنها أنهم يصفون النظر بالشدة والصلابة، وأنشد ابن قتيبة:

يتقارضون إذا التقوا في موطن نظرًا يزيل مواطن الإقدام

قال ابن قتيبة: يكاد يزيلها من شدة وصلابة، والمراد من تلك الشدة، والاعتماد علىٰ الحدقة في تقليبها وتحريكها.

**الحجة الثانية عشرة**: أن الذي يقدر عليه الإنسان في باب الرؤية، إنما هو تقليب الحدقة إلىٰ جهة المرئي، فأما حصول الرؤية فليس ذلك في قدرة الإنسان، إذا ثبت هذا فنقول: لو حملنا لفظ النظر علىٰ تقليب الحدقة، كان قولنا في الأمر والنهي: انظر، ولا تنظر، محمولًا علىٰ الحقيقة، أما لو حملنا النظر علىٰ الرؤية لوجب حمل قولنا: انظر ولا تنظر، علىٰ مقدمات الرؤية، لا علىٰ نفس الرؤية، فيصير هذا اللفظ مجازًا، ومعلوم أن حمل الكلام علىٰ معنى يبقى اللفظ معه حقيقة أولى من حمله علىٰ معنى يبقى اللفظ معه مجازًا، وهذا يقتضي كون لفظ النظر حقيقة في تقليب الحدقة لا في الرؤية.

**الحجة الثالثة عشرة**: أن النظر معناه بالفارسية "نكريستن" والرؤية معناه بالفارسية "ديدن" والفرق بين قولنا "نكريستن" وبين قولنا "ديدن" معلوم في الفارسية بالبداهة، فإنهم يقولون: بسيار نكريستم، والبتة نديدم وآخرون يقولون: "بسيار نكريستم وآخر نديدم" ومعلوم أنهم يريدون بقولهم "نكريستم" تحريك الحدقة إلىٰ تلك الجهة التي يعتقدون حضور المرئي فيها، وذلك يحقق ما قلناه.

**الحجة الرابعة عشرة**: ما أنشد بعضهم:

وقفت كأني من وراء زجاجة إلى الدار من فرط الصبابة أنظر

فعيناي طورًا تغرقان من البكا فأغشى وطورًا يحسران فأبصر

جعل نفسه ناظرًا حال كونه مبصراً، وغير مبصر، وهذا يدل علىٰ أن النظر غير الإبصار.

**الحجة الخامسة عشرة:** ما أنشده أبو علي الفارسي في كتاب الحجة:

فيا مي هل تجزي بكائي بمثله ... مرارًا وأنفاسي عليك الزوافر

وإني متى أشرف من الجنب الذي ... به أنت من بين الجوانب ناظر

قال أبو علي الفارسي يطلب منها الجزاء علىٰ كونه ناظرًا إليها، ولو كان النظر عبارة عن الرؤية لها لكان قد طلب الجزاء علىٰ منفعته، ولذاته وحصول غرضه، وذلك لا يقوله عاقل.

**الحجة السادسة عشرة:** أنشد بعضهم:

إذا نظر الواشون صدت وأعرضت ... وإن غفلوا قلت ألست علىٰ العهد

جعل قوله: وإن غفلوا في مقابلة قوله: نظروا، وإنما يغفل الإنسان عن أمر يفعله، ويشتغل بتحصيله، وما ذلك إلا تقليب الحدقة.

**الحجة السابعة عشرة:** أنشد بعضهم:

ونظرة ذي شجن وامق ... إذا ما الركائب جاوزن ميلا

أثبت النظر بعد مجاوزة الركائب ميلاً، ومعلوم أن الرؤية غير حاصلة في هذا الوقت، ولما أثبت النظر حال عدم الرؤية ثبت أن النظر غير الرؤية.

**الحجة الثامنة عشرة:** ومن ههنا نذكر الوجوه الدالة علىٰ أن النظر المقرون بحرف إلىٰ قد يجيء بمعنى الانتظار، لا بمعنى الرؤية . :

**فنقول:** قوله تعالىٰ: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القِيَامَة: ٢٣] معناه أنها تنظر إلى الرب لا إلىٰ غيره، وذلك لأن تقديم المفعول يفيد الحصر، كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾ [الشورى: ٥٣] و﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هُود: ٨٨]، و﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿٤٢﴾﴾ [النجم: ٤٢] و﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ ﴿٨﴾﴾ [العَلق: ٨] و﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمَسَاقُ ﴿٣٠﴾﴾ [القِيَامَة: ٣٠] إذا ثبت هذا فنقول: مقتضى الآية أنهم لا ينظرون إلىٰ غير الله تعالىٰ، ولا شك أنهم يرون غير الله تعالىٰ، وذلك لأنهم يرون الجنة والنار ومواقف القيامة، وذلك لأن المؤمنين نظارة في ذلك اليوم؛ لأنهم هم الآمنون لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، ولما دلت الآية علىٰ أنهم لا ينظرون إلىٰ غير الله تعالىٰ ودل العقل عليهم ولا يرون غير الله علمنا أن النظر غير الرؤية، أما إذا حملنا هذا اللفظ علىٰ الانتظار صح

هذا الحصر، وذلك لأنهم لا ينتظرون إلا رحمة الله، ولا يتوقعونها إلا منه.

**الحجة التاسعة عشرة:** حكي عن الخليل أنه قال: نظرت إلىٰ فلان بمعنى انتظرته، وعن ابن عباس ﷺ أنه قال: تقول العرب: إنما أنظر إلىٰ الله تعالىٰ ثم إلىٰ فلان، وهذا الاستعمال أيضًا حاصل في الفارسية، فإنهم يقولون فيمن يطمع في أمر يتوقعه: ' فلان راچشم برفلان كاراست ونظر وبرفلان كاراست وفلان كاري رامي نكرد' فثبت أن هذا الاستعمال متعارف مشهور في العربية وفي الفارسية، حتىٰ إن الأعمى قد يذكر هذا اللفظ فيقول: عيني شاخصة إليك ونظري إلىٰ الله تعالىٰ، ثم إليك.

**الحجة العشرون:** قول الشاعر:

وجـــوه نـــاظـــرات يـــوم بـــدر إلـى الـرحـمـن تـنـتـظـر الـخـلاصـا

أثبت النظر المقرون بحرف "إلىٰ" لا بمعنىٰ الرؤية، بل بمعنىٰ الانتظار.

لا يقال: إن بعض الرواة روى هذا البيت علىٰ وجه آخر:

وجـــوه نـــاظـــرات يـــوم بـــكـــر

وزعم أن مراد الشاعر يوم اليمامة، وسمي يوم بكر لأن القتال وقع بين عسكر أبي بكر ﷺ وبين مسيلمة الكذاب، والمراد من الرحمن في البيت مسيلمة الكذاب فإنهم كانوا يسمونه رحمن اليمامة، وكانوا ينظرون إلىٰ وجهه ويطمعون فيه أن يخلصهم من ذلك البلاء؛ لأنا نقول: لا منافاة بين الروايتين فنقبلهما.

**الحجة الحادية والعشرون:** قول الكميت:

وشُـعُـثٌ يـنـظـرون إلـىٰ بـلال كـمـا نـظـر الـظِّـمَـاء إلـىٰ الـغـمـام

ومعلوم أن الظماء ينتظرون حياء الغمام، فعلمنا أن نظر الشعث علىٰ بلال هو بمعنى الانتظار، إلا أنه شبه نظرهم إلى حيا الغمام.

**الحجة الثانية والعشرون:** قال آخر:

وإذا نـظـرت إلـيـك مـن مـلـك والـبـحـر دونـك زدتـنـي نِـعـمـا

وصف نفسه بكونه ناظرًا إلىٰ الملك حال ما كان البحر حائلًا بينهما، والذي يحتمل الرؤية، فعلمنا أن المراد هو الانتظار.

**الحجة الثالثة والعشرون:** قول البعيث:

وجوه بهاليل الحجاز علىٰ النوى إلـى مـلـك زان الـمـغـارب نـاظـره

أثبت أن" بهاليل" الحجاز ينظرون إلىٰ ملك المغرب وذلك لا يحتمل الرؤية، بل يحتمل الانتظار

**الحجة الرابعة والعشرون**: قال بعضهم:

ويوم بذي قار رأيت وجوههم إلى الموت من وقع السيوف نواظرا

والمراد الانتظار لأن الموت لا خلاف في أنه لا يرى.

**لا يقال**: المراد من الموت الرجل القتال كما في قوله:

إنـــي أنـــا الـــمـــوت

**لأنا نقول**: لا شك أن تسمية الرجل القاتل بالموت مجاز، فلا يصار إليه إلا عند الضرورة.

**الحجة الخامسة والعشرون**: **قول (الأبيوردي) في صفة عين ممدوحه**:

هي التي لا تزال الدهر ناظرة إلىٰ العلى، ولزوار، وفي كتب

فقوله: ناظرة إلىٰ العلى. معناه كونها طالبة للعلى ومتوقعة له.

فجملة هذه الوجوه الأول دالة علىٰ أن النظر المقرون بحرف إلى، ليس للرؤية، وهذه الوجوه الأخيرة دالة علىٰ أنه للانتظار.

لا يقال: قد اشتهر من علماء اللغة أنهم قالوا: النظر إذا لم يكن مقرونا بحرف إلى، أفاد الانتظار، يقال نظرته أي انتظرته. أما إذا كان مقرونا بحرف إلى، فإنه ليس للانتظار.

لأنا نقول: لما حصل التعارض بين دلائلنا ودلائلكم، فلا بد من التوفيق. وطريقه أن قولهم: نظرته بمعنى انتظرته، إنما يقال في انتظار مجيء الإنسان بنفسه، أما إذا كان منتظر الرفد أو المعونة. فقد يقال فيه: نظرت إليه . ومنه قولهم: إنما نظري إلىٰ الله، ثم إليك.

فهذا مجموع البحث في هذه المسألة اللفظية.

واعلم أن الأقرب أن يقال: الأصل في قول القائل: نظرت إليك، تقليب الحدقة نحوه. ثم قد يستعمل في الرؤية، من حيث إن تقليب الحدقة سبب للرؤية، ويستعمل أيضا في الانتظار، من حيث إن تقليب الحدقة سبب للانتظار، فإن من انتظر شيئا فإنه يقلب الحدقة نحو الجهة التي ينتظر المقصود منها.

فهذا ما عندي في هذا البحث اللفظي.

## الفصل الخامس: في إقامة الدلالة علىٰ أن المؤمنين يرون الله تعالىٰ يوم القيامة

ويدل عليه وجوه:

**الحجة الأولى**: قوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]

**فنقول**: النظر إن كان هو الرؤية، فالمطلوب حاصل وإن كان عبارة عن تقليب الحدقة إلىٰ جهة المرئي، فنقول: هذا في حق الله تعالىٰ محال، فوجب حمل لفظة النظر علىٰ الرؤية إطلاقا للفظ السبب علىٰ المسبب، فإن النظر سبب للرؤية، ولأن المقصود من تقليب الحدقة إنما هو الرؤية.

**فإن قيل**: لا نسلم أنه حصل في هذه الآية لفظ النظر مقرونا بحرف إلىٰ وقوله ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القِيَامَة: ٢٣] فلا نسلم أن (إلى) ههنا من حروف الجر، بل هو عندنا اسم. وبيانه من وجهين:

**الأول**: أنه واحد الآلاء، علىٰ ما ذكره (الأزهري) في كتاب (التهذيب) قال الشاعر وهو (الأعشى):

أبيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما، ولا يخون إلى

أي لا يخون نعمه.

**إذا ثبت هذا فنقول**: إنا توافقنا علىٰ أن لفظ (ناظرة) إذا كان عاريا عن حرف (إلى) أفاد معنى الانتظار، كقوله تعالىٰ: ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ [النَّمل: ٣٥] إذا عرفت هذا فتقول لم لا يجوز أن يكون تقدير الآية ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] أي نعمة ربها منتظرة؟

**الثاني**: إن لفظ (إلي) جاء بمعنى(عند)، قال الشاعر وهو (أوس):

فهل لكم فيما إلي فإنني طبيب بما أعيي النطاسي حذيما؟

أي فهل لكم فيما عندي؟ إذا ثبت هذا، فلم لا يجوز أن يكون تقدير الآية ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾﴾ [القِيَامَة: ٢٢] .عند ربها ثم قال بعد ذلك (ناظرة)أي منتظرة وهو خبر عن الوجوه. والتقدير: وجوه يومئذ ناضرة عند ربها، منتظرة نعمة ربها؟

سلمنا: أنه حصل في هذه الآية لفظ النظر مقرونا بحرف إلي، لكن لا نسلم أنه

للرؤية. قوله: ( لفظ النظر لتقليب الحدقة، ولا يمكن حمله ههنا علىٰ هذا المعنى، فوجب حمله علىٰ لازمه، وهو الرؤية).

قلنا : حصل ههنا وجهان آخران من المجاز:

**الأول**: إضمار المضاف. والتقدير إلىٰ ثواب ربها ناظرة.

**والثاني**: أن تقليب الحدقة إلىٰ جهة. كما يلزمه الرؤية، فكذلك يلزمه نوع النفع وهو الانتظار فلم كان حمل اللفظ علىٰ المجاز الذي ذكرتم، أولى من حمله علىٰ أحد هذين المجازين؟

**والجواب**: أما حمل لفظ إلىٰ واحد الآلاء، أو علىٰ معنى عند. فإنه يقتضي حمل قوله (ناظرة) علىٰ الانتظار. وذلك غير جائز. لأن الانتظار يلزمه الغم، كما قيل: الانتظار الموت الأحمر، والبشارة بما يوجب الغم غير لائقة بالحكمة. قوله: المراد من الآية: إلىٰ ثواب ربها ناظرة قلنا: هذا مدفوع من وجهين:

**الأول**: إن ما ذهبتم إليه يوجب الإضمار في الآية. وما ذهبنا إليه يوجب المجاز. والمجاز خير من الإضمار ـ علىٰ ما بيناه في أصول الفقه.

**والثاني**: أن النظر إلىٰ الثواب لا يفيد الفرح . فلا بد من إضمار زيادة أخرى. وهي كون ذلك الثواب واصلا إليه، وتكثير الإضمارات خلاف الأصل. قوله: (نحمله علىٰ الانتظار) قلنا: إنه غير جائز.

**الحجة الثانية**: قوله تعالىٰ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] والاستدلال به من وجهين:

**الأول**: إن الألف واللام : في (الحسنى) إما أن يكون للاستغراق أو للمعهود. ولا يجوز حملهما علىٰ الاستغراق، وإلا لدخلت الزيادة فيها . وذلك يمنع من عطف الزيادة عليها. فوجب حملها علىٰ المعهود. ولا معهود بين المسلمين إلا الجنة، وما فيها من الثواب المشتمل علىٰ المنفعة وعلىٰ التعظيم. وإذا كان كذلك وجب أن تكون الزيادة شيئًا مغايرًا للثواب المشتمل علىٰ المنفعة وعلىٰ التعظيم. وكل من أثبت شيئا زائدا علىٰ المنفعة وعلىٰ التعظيم الموعود به في يوم القيامة، قال: إنه هو الرؤية. فوجب أن يكون المراد من هذه الزيادة الرؤية.

**الثاني**: إن النقل المستفيض صح عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**الزيادة هي النظر إلىٰ الله تعالىٰ** ».

**الحجة الثالثة**: قوله تعالىٰ: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المطففين:

١٥] ذكر كون الكفار محجوبين عن الرب سبحانه وتعالىٰ في معرض التحقير لشأنهم. وهذا يقتضي أن يكون المؤمن المعظم مبرأ منه.

## الفصل السادس: في حكاية شبه المعتزلة في إنكار الرؤية والجواب عنها

اعلم أنهم يتمسكون بوجوه عقلية، وبوجوه نقلية.

**أما الشبه النقلية فأربع:**

**الشبهة الأولى**: التمسك بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] اعلم أنهم تارة يتمسكون بهذه الآية في بيان أنه تعالىٰ لا يراه أحد، وأخرى في بيان أنه يمتنع أن يراه أحد.

**أما الوجه الأول**: فتقريره أن نقول: الإدراك المضاف إلىٰ البصر هو الرؤية والإبصار، بدليل أنه لا يصح إثبات أحدهما مع نفي الآخر، فلا يصح أن يقال: رأيته وما أدركته بعيني، وأن يقال: أدركته بعيني وما رأيته وهذا يدل علىٰ أن إدراك البصر والرؤية شيء واحد. إذا ثبت هذا فنقول: إنه تعالىٰ نفى أن يدركه أحد من الأبصار. وهذا يتناول جميع الأبصار في جميع الأوقات. وذلك يقتضي أن لا يراه أحد في شيء من الأوقات.

**وأما الوجه الثاني**: فهو أنه تعالىٰ يمدح نفسه بأنه لا يدركه شيء من الأبصار، وكل ما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا والنقص علىٰ الله تعالىٰ محال. فوجب أن تكون الرؤية ممتنعة علىٰ الله تعالىٰ.

**الشبهة الثانية**: تمسكوا بقوله تعالىٰ لموسىٰ ﷺ: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣] وهذه الكلمة للتأبيد، بدليل قوله تعالى: ﴿قُل لَّن تَتَّبِعُونَا﴾ [الفتح: ١٥] فثبت: أن موسىٰ ﷺ لا يراه قط، وإذا ثبت هذا في حق موسىٰ ثبت في حق غيره لانعقاد الإجماع علىٰ أنه لا قائل بالفرق.

**الشبهة الثالثة**: تمسكوا بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ﴾ [الشورى: ٥١] دلت هذه الآية علىٰ أن كل من يكلم الله تعالىٰ، فإنه لا يراه وإذا ثبت عدم الرؤية في وقت الكلام، ثبت عدم الرؤية في غير وقت الكلام ضرورة. أنه لا قائل بالفرق.

**الشبهة الرابعة**: أنه تعالىٰ ما ذكر الرؤية في القرآن إلا وقد استعظمها. وذلك في ثلاث آيات: أولها قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَـٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً

﴿فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ۝﴾ [البقرة: ٥٥] وثانيها: قوله تعالىٰ: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٣] وثالثها: قوله تعالىٰ: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا ۗ لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا ۝﴾ [الفرقان: ٢١] وهذا الاستعظام يدل علىٰ أن رؤية الله تعالىٰ ممتنعة.

**وأما الشبه العقلية: فهي أيضا أربع:**

**الشبهة الأولى:** ـ وهي شبهة الموانع ـ وقبل تقريرها لا بد من مقدمة. وهي أن الأشياء التي يجب حصول الإبصار في الشاهد عند حصولها، ثمانية:

أحدها: سلامة الحاسة. وثانيها: كون الشيء بحيث أن يكون جائز الرؤية. وثالثها: أن لا يكون في غاية البعد. والرابع أن لا يكون في غاية القرب. والخامس: أن يكون مقابلا للرائي، أو في حكم المقابل. والسادس: أن لا يكون في غاية اللطافة. والسابع: أن لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب. والثامن: أن لا يكون في غاية الصغر.

قالوا: عند حصول هذه الأمور الثمانية، يجب حصول الإبصار. إذ لو لم يجب لجاز أن يحصل بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة وأصوات هائلة، ونحن لا نراها ولا نسمعها وذلك يقتضي دخول الإنسان في الجهالات.

إذا عرفت هذه المقدمة، فلنرجع إلىٰ تقرير الشبهة، ونقول: أما الشرائط الستة الأخيرة فلا يمكن اعتبارها إلا في رؤية الأجسام. والله تعالىٰ ليس بجسم، فلا يمكن اعتبار هذه الشرائط في رؤيته. فعلى هذا لو صحت رؤيته لوجب أن لا يصير في حصول رؤيته إلا أمران: سلامة الحاسة، وكونه بحيث يصح أن يرى. وهذان الأمران حاصلان الآن. فثبت أنه لو صحت رؤيته، لوجب أن نراه الآن. ولما لم يكن الأمر كذلك وجب أن يقال: إنما لا نراه الآن لأنه لا تصح رؤيته.

**الشبهة الثانية:** ـ وهي شبهة المقابلة ـ وهي أن كل ما كان مرئيا، وجب أن يكون مقابلًا للرائي، أو في حكم المقابل له. وذلك لا يصح إلا في الشيء الذي يكون حاصلا في الحيز والمكان. والله تعالىٰ ليس في المكان والحيز، فامتنع كونه مقابلا للرائي أو في حكم المقابل له، فامتنع كونه مرئيا، وإنما قلنا: إن المرئي يجب أن يكون مقابلا أو في حكم المقابل، احترازًا عن صور ثلاث:

**أحدها:** أنا نرى الأعراض مقابلة للجسم، إلا أنها حالة في الأجسام المقابلة

للرائي. فكانت في حكم المقابلة. وثانيها: أنا نرى وجوهنا في المرآة، ويستحيل أن يكون الوجه مقابلا لنفسه، إلا أن الشعاع يخرج من العين إلىٰ المرآة، ثم ينعكس من المرآة إلىٰ الوجه، وبهذا الطريق يكون الوجه جاريا مجرى المقابل لنفسه. وثالثها: الشيء الذي يوضع في الرطوبة. فإنه وإن لم يكن في مقابلة العين، إلا أن شعاع العين ينعطف عليه ويصير مرئيا. فهو أيضا في حكم المقابل . إذا عرفت هذا فتقول: إن (أبا الحسين البصري) ادعى العلم الضروري بأن ما لا يكون مقابلا، ولا في حكم المقابل، يمتنع أن يرى.

**الشبهة الثالثة:** وهي شبهة الانطباع ـ وهي أن كل ما يصير مرئيا، لابد وأن تنطبع صورته ومثاله في العين. والله تعالىٰ لا صورة له ولا مثال، فوجب أن تمتنع رؤيته.

**الشبهة الرابعة:** أن كل ما كان مرئيا، فلا بد له من لون وشكل. ودليله الاستقراء.

والله تعالىٰ منزه عن ذلك، فوجب أن لا يرى.

فهذا مجموع شبههم في نفي الرؤية.

**والجواب عن الشبهة الأولى** وهي تمسكهم بقوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعَام: ١٠٣] من وجوه:

**الأول:** لا نسلم أن الإدراك عبارة عن الرؤية، بل هو عبارة عن الوصول يقال: أدرك الغلام إذا صار بالغا، وأدركت الثمرة إذا وصلت إلىٰ حد النضج. قال تعالىٰ: ﴿ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ۝٦١﴾ [الشعراء: ٦١] أي لملحقون. إذا عرفت هذا فنقول: إن من رأى شيئا ورأى أطرافه ونهاياته. قيل: إنه أدركه ـ علىٰ تقدير أن يكون قد أحاط به من جملة جوانبه ـ وهذا المعنى إنما يتحقق في الشيء الذي له أطراف ونهايات. والباري تعالىٰ منزه عن ذلك . فلم تكن رؤيته إدراكا البتة. فلم يلزم من نفي الإدراك نفي الرؤية. فالحاصل أن الإدراك رؤية مكيفة ولا يلزم من نفي الرؤية المكيفة، نفي أصل الرؤية.

وكما أنا نعرف الله ولا نحيط به. فكذلك نراه ولا ندركه.

**الوجه الثاني في الجواب:** هب أن إدراك العين عبارة عن الرؤية، إلا أن قوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعَام: ١٠٣] نقيض لقولنا: تدركه الأبصار وقولنا: تدركه الأبصار، يقتضي أن يدركه كل أحد. لأن الألف واللام إذا دخلا علىٰ

اسم الجمع، يفيدان الاستغراق. ونقيض الموجبة الكلية: السالبة الجزئية. فكان قوله (لا تدركه الأبصار) معناه: أنه لا تدركه جميع الأبصار، ونحن نقول بموجبه فإنه لا يراه جميع المبصرين. فإن الكافرين لا يرونه بل يراه بعض الأبصار.

**الوجه الثالث في الجواب**: أنا نقول بموجب الآية: أنه لا تدركه الأبصار: فلم قلتم بأنه لا يدركه المبصرون؟ فإن قالوا : المراد من الأبصار في الآية: المبصرون، وإلا خرجت الآية عن أن تكون مفيدة، فنقول: إذا حملنا الأبصار علىٰ المبصرين، وجب أن يكون معنى قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] أنه يدرك جميع المبصرين ولا نزاع في أنه تعالىٰ مبصر، فيلزم بحكم هذه الآية أن يبصر نفسه، وأنتم لا تقولون به.

**الوجه الرابع في الجواب**: هب أن ظاهره يدل علىٰ نفي الرؤية عن جميع المبصرين إلا أنه عام وقوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢ ـ ٢٣] خاص . والخاص مقدم علىٰ العام.

وأما الوجه الثاني في تمسكهم بالآية فنقول: ذلك إنما يلزم لو حملنا الإدراك علىٰ الإحاطة قلنا هب أن الإدراك محال علىٰ الله تعالى، فلم قلتم: بأن الرؤية ممتنعة؟

وأيضا نقول: هذا الاستدلال معارض بأن رؤية الله تعالىٰ لو كانت ممتنعة لما حصل المدح بأنه لا يرى. ألا ترى أن المعدومات تمتنع رؤيتها، وليس لها مدح، بل المدح إنما يحصل لو كانت رؤيته جائزة. ثم إنه سبحانه وتعالىٰ يقدر علىٰ منع الأبصار عن ذلك.

إذا ثبت هذا فتقول: هذه الآية تدل علىٰ أن رؤية الله تعالىٰ جائزة من هذا الوجه.

وإذا ثبت الجواز، وجب القول بالوقوع في القيامة ضرورة أنه لا قائل بالفرق. وأيضا فقولهم: إن كل ما كان عدمه مدحا، كان وجوده ممتنعا منقوض بأنه تعالىٰ يمدح بنفي الظلم والعيث عن نفسه . حيث قال: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّـٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فُصِّلَت: ٤٦] ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَـٰطِلًا ﴿٢٧﴾﴾ [ص: ٢٧] مع أن مذهب المعتزلة أنه تعالىٰ قادر علىٰ فعل الظلم والعبث.

**وأما الجواب عن الشبهة الثانية** ـ وهي التمسك بقوله تعالىٰ: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعرَاف: ١٤٣] ـ فنقول: كلمة (لن) لا تدل علىٰ التأبيد، بدليل قوله تعالىٰ: ﴿وَلَن

﴿يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البَقَرَة: ٩٥] مع أنهم يتمنونه في الآخرة.

**والجواب عن الشبهة الثالثة** ـ وهي التمسك بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ [الشورى: ٥١] ـ فنقول: الوحي هو أن يسمع ذلك الكلام بسرعة، وليس فيه أن يكون محجوبا عن رؤية الله تعالىٰ أم لا؟

**وأما الجواب عن الشبهة الرابعة**: أن نقول لم لا يجوز أن يكون ذلك الاستعظام لأجل أنهم طلبوا الرؤية علىٰ سبيل التعنت والعناد؟ والدليل عليه: أنه تعالىٰ استعظم أيضا طلبهم لإنزال الملائكة. ولا نزاع في جواز ذلك، إلا أنهم لما طلبوه علىٰ سبيل العناد، استعظم الله ذلك فكذا في سؤال الرؤية.

**وأما الشبه العقلية: فنقول:**

**أما الشبهة الأولى ـ وهي شبهة الموانع ـ فالجواب عنها علىٰ مقامين:**

**المقام الأول**: لا نسلم أن عند حصول الشرائط الثمانية، يجب حصول الإبصار.

**ويدل علىٰ أنه غير واجب عقلا وجهان:**

**الحجة الأولى**: أنا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرًا . وإن رأينا جميع أجزائه وجب أن لا نراه صغيرًا، بل كبيرًا وإن لم نر شيئا من أجزائه وجب أن لا نراه البتة. وإن رأينا بعض أجزائه دون البعض، مع أن جميع الأجزاء بالنسبة إلىٰ القرب والبعد واللطافة والكثافة وعدم الحجاب وسلامة الحاسة وصحة الرؤية متساوية، لزم أن لا يكون الإدراك مع حصول هذه الشرائط واجباً.

**لا يقال**: إنا إذا أبصرنا شيئاً، اتصل بطرفيه من العين خطان شعاعيان كساقي المثلث، وصار عرض المرئي كالخط الثالث، فحصل هناك مثلث. ثم يخرج من نقطة الناظر خط آخر إلىٰ وسط المرئي،قائم عليه، يقسم ذلك المثلث الأول إلىٰ مثلثين.وكل واحد منهما مثلث قائم الزاوية وهذا يصلح أن يكون وترا، لكل واحد من الزاويتين الحادتين الواقعتين علىٰ طرفي المثلث الأول الكبير، والخطان الطرفيان كل واحد منهما وتر للزاويتين القائمتين ولاشك أن وتر القائمة أعظم من وتر الحادة. فالخطان الطرفيان كل واحد منهما أطول من الخط الوسطي إذا كان كذلك، لم تكن أجزاء المرئي بالنسبة إلىٰ الرائي متساوية في القرب والبعد . لأنا نقول: لنفرض أن هذا التفاوت واقع بمقدار شبر، فلو كان المانع من الرؤية هذا القدر من التفاوت في البعد، لكنا إذا جعلنا المرئي أبعد مما كان قبل ذلك بمقدار

شبر، وجب أن لا نراه البتة. لكنا نراه. فعلمنا أنه ليس السبب في عدم رؤية بعض الأجزاء، ذلك القدر من التفاوت في البعد.

**الحجة الثانية**: إذا نظرنا إلىٰ مجموع كف من التراب، رأيناه وذلك الكف من التراب عبارة عن مجموع تلك الذوات وتلك الأجزاء الصغيرة. فإما أن يكون إدراك كل واحد من تلك الذوات مشروطا بإدراك الآخر، فيلزم الدور. وإما أن لا يكون إدراك شيء منها مشروطا بإدراك الآخر، وحينئذ يكون إدراك كل واحد من تلك الذوات حالتي الانفراد والاجتماع علىٰ السوية مع أنا نراها حال الاجتماع ولا نراها حال الانفراد. وحينئذ لا يكون الإدراك واجب الحصول عند حصول تلك الشرائط. وإما أن يكون إدراك البعض مشروطا بإدراك الباقي، ولا ينعكس. وهذا محال. ومع أنه محال فالمقصود حاصل.

أما أنه محال فلأن الأجزاء متساوية فيكون هذا مفتقرا إلىٰ ذاك، مع أن ذاك غني عن هذا. وهذا ترجيح من غير مرجح. وهو محال. وأما أن المقصود حاصل، فلأن إدراك أحد تلك الأجزاء إذا كان غنيا عن إدراك الآخر، كان حاله عند الاجتماع وعند الانفراد في صحة الإدراك علىٰ السوية. وحينئذ يعود المحذور.

فهذان برهانان قويان في بيان أن عند حصول هذه الشرائط يكون الإدراك غير واجب الحصول.

**وقولهم**: لو لم يجب الإدراك، لجاز أن يكون بحضرتنا جبال وبوقات، ونحن لا نراها ولا نسمعها.

**قلنا**: هذا معارض بجملة العاديات. سلمنا أن عند حضور هذه الشرائط في الشاهد يكون الإدراك واجب الحصول، فلم قلتم: إن في حق الله تعالىٰ يجب أن يكون كذلك؟ وتحقيقه هو أن ذات الله تعالىٰ مخالفة بالحقيقة والماهية لهذه الحوادث. والمختلفان في الماهية لا يجب استواؤهما في اللوازم. فلم يلزم من كون الإدراك واجبا في الشاهد عند حضور هذه الشرائط، كونه واجبا في الغائب عند حضورها؟ ومما يدل عليه أن الإدراك في الشاهد مشروط بشرائط ثمانية، وفي الغائب نقطع بأنه لا يمكن اعتباره. فكذلك لا يمتنع أن يكون الإدراك في الشاهد واجب الحصول، وفي الغائب لا يكون واجبا. وهذا سؤال متعين لم يتنبه له أحد من المعتزلة، ولا نبه أحد من أصحابنا عليه.

**وأما الشبهة الثانية: فالجواب عنها من وجهين**:

**الأول**: أنا بينا في المقدمة أن ذكر الدلائل لابد أن يكون مسبوقا بتعيين محل النزاع فنقول: محل النزاع أن الموجود المنزه عن المكان والجهة. هل تجوز رؤيته أم لا؟

فإن ادعيتم أن العلم بامتناع رؤيته ضروري، فذلك باطل ـ علىٰ ما بيناه في المقدمة ـ وإن ادعيتم أن هذا العلم استدلالي فلا بد فيه من الدليل وقولكم: «إن كل مرئي، لا بد وأن يكون مقابلا»: يقرب من أنه إعادة للدعوى لأن المقابل هو الذي يكون مختصا بجهة قدام الرائي فكأنكم قلتم: الدليل علىٰ أن ما لا يكون في الجهة لا يكون مرئيا. هو أن كل ما كان مرئيا في جهة. والمنطقيون يسمون هذه القضية الثانية عكس نقيض القضية الأولى.

وفي الحقيقة لا فرق بين القضيتين في الظهور والخفاء فلم يجز جعل أحدهما حجة في صحة الأخرى، بل يقرب هذا من أن يكون إعادة للمطلوب بعبارة أخرى.

**والوجه الثاني في الجواب**: ثبت أن المقابلة شرط للرؤية في الشاهد فلم قلتم: إنه في الغائب كذلك؟ وتقريره ما ذكرناه في الجواب عن الشبهة الأولىٰ. وتمام الكشف والتحقيق أنا ذكرنا في المقدمات: أن المراد من الرؤية أن يحصل لنا انكشاف بالنسبة إلىٰ ذاته المخصوصة، وهو يجري مجرى الانكشاف الحاصل عند إبصار الألوان والأضواء، وإذا كان الأمر كذلك فإذن الانكشاف يجب أن يكون علىٰ وفق المكشوف، فإن كان المكشوف مخصوصًا بالجهة والحيز وجب أن يكون الانكشاف كذلك. وإن كان المكشوف منزها عن الجهة، وجب أن يكون انكشافه منزها عن الحيز والجهة".

**وأما الشبهة الثالثة**: فجوابها أيضا علىٰ هذا القانون. فالرؤية عبارة عن هذا الانكشاف التام فإن كان الشيء له صورة كان انكشافه بانكشاف صورته ولونه. وإن كان منزها عن الصورة واللون كان انكشافه كذلك أيضا. لأن شرط الانكشاف أن يحصل علىٰ وفق ماهية المكشوف.

**وهذا هو الجواب بعينه عن الشبهة الرابعة.**

واعلم أن من تأمل في هذه الكلمات علىٰ سبيل الإنصاف، علم قطعا أنه ليس للمعتزلة في نفي الرؤية شبهة تحيله البتة. وبالله التوفيق.

## المسألة العشرون

# في بيان أن كنه حقيقة الله تعالىٰ هل هو معلوم للبشر أم لا؟

**والكلام فيه مرتب علىٰ فصلين:**

### الفصل الأول: في أن العلم بالكنه هل هو الآن حاصل أم لا ؟

قال الكثيرون من المتكلمين هذا العلم حاصل. وقال جمهور المحققين بأنه غير حاصل . وهو المختار. ويدل عليه وجوه:

**الحجة الأولى:** أن المعلوم منه ليس إلا الوجود، والصفات السلبية، والصفات الإضافية. والعلم بهذه الأمور مغاير للعلم بالذات المخصوصة والحقيقة المخصوصة. فوجب أن لا يكون العلم بالحقيقة المخصوصة حاصلا. إنما قلنا: إن المعلوم ليس إلا الوجود والسلوب والإضافيات. وذلك لأنا إذا استدللنا بوجود الممكنات علىٰ وجود واجب الوجود علمنا أنه موجود وما وراء ذلك فهو من باب الصفات . مثل أن نقول إنه واجب الوجود ومعناه إنه الموجود الذي لا يقبل العدم ونقول إنه قديم ومعناه أنه كان موجودا من الأزل إلىٰ الآن . ونقول : إنه أبدي ومعناه: إنه موجود من الآن لا إلىٰ آخر ونهاية ونقول: إنه ليس بجسم، ولا بجوهر، ولا في مكان، وليس له ضد ولا ند، وكل ذلك سلوب ونقول: إنه قادر، أي أنه يصح منه الفعل والترك ونقول إنه عالم أي أنه يصح منه إيقاع الفعل علىٰ وجه الإحكام ونقول: إنه مريد، أي أنه يصح منه إيقاع الفعل علىٰ سبيل التخصيص. وكل ذلك إضافات.

فثبت أنه ليس المعلوم للخلق منه إلا الوجود والسلوب والإضافات. وإنما قلنا: إن العلم بهذه الأمور لا يقتضي العلم بالحقيقة المخصوصة لأنا إذا رجعنا إلىٰ أنفسنا لم نجد عقلنا جازما بأنه متى كانت الصفات هي هذه وجب أن تكون الذات هي الحقيقة المخصوصة الفلانية علىٰ التعيين، بل نجد عقلنا جازما بأنه لا بد وأن تكون تلك الحقيقة في نفسها حقيقة مخصوصة متميزة عن سائر الحقائق وأما أن يعرف

العقل تعين تلك الحقيقة فهذا غير حاصل وهذا كما أنا لما شاهدنا الأثر المخصوص عن المغناطيس. قلنا: إن له حقيقة مخصوصة مميزة عن سائر الحقائق، فأما أن نعلم تلك الحقيقة بعينها، فهذا غير حاصل. فكذا ههنا لما علمنا اختصاص ذاته بهذه الصفات علىٰ أصل الوجوب واللزوم، علمنا أن له حقيقة متميزة عن سائر الحقائق، فأما أن نعلم من هذه الصفات تلك الحقيقة المخصوصة بعينها، فهذا غير حاصل. والعلم به ضروري. فعلمنا أن العلم بحقيقته المخصوصة غير حاصل.

**الحجة الثانية**: من البيِّن أن التصديق فرع التصور، فما لا نتصور حقيقته لا يمكننا أن نعلم أنها حاصلة أم غير حاصلة. ونحن لا يمكننا أن نتصور حقيقته إلا إذا أدركناها من أنفسنا إدراكا ضروريا، كالعلم بالألم واللذة والفرح والغم والغضب، وأدركناها بإحدى الحواس الخمس، كالعلم بالألوان. فإنه حصل من الإبصار، والعلم بالأصوات فإنه حصل بالسماع وكذا القول في بقية المحسوسات. وأما الماهية فإنه حصل بالسماع وكذا القول في بقية المحسوسات وأما الماهية التي ما أدركناها بواحد من هذين الطريقين فإننا نعلم أنها غير متصورة.

إذا عرفت هذا، فنقول: حقيقة الله وكنه ماهيته غير مدركة بأحد هذين الطريقين، فوجب أن لا تكون متصورة عند العقول.

**الحجة الثالثة**: أن كل ما نعلمه منه سبحانه وتعالى، فإن مجرد تصوره غير ما تبين من وقوع الشركة فيه: ولذلك فإنا بعد معرفة هذه الصفات، نفتقر إلىٰ إقامة الدلائل علىٰ أنه سبحانه وتعالىٰ واحد، وأما ذاته المخصوصة فإنها من حيث إنها هي مانعة من الشركة. وإذا كان كذلك، وجب القطع بأنه من حيث إنه هو غير معلوم للبشر. وهذا قياس جلي من الشكل الثاني.

واحتج القائلون بأن تلك الحقيقة معلومة بوجهين

**الحجة الأولى**: أن التصديق مسبوق بالتصور، ولو لم تكن تلك الحقيقة معلومة، لامتنع الحكم عليها بأنها غير معلومة.

**الحجة الثانية**: أنا نحكم علىٰ تلك الذات المخصوصة بأنها موصوفة بالوجود والقدم والدوام والوجوب والوحدة وصفات الجلال والإكرام، ولولا أن تلك الحقيقة من حيث هي هي معلومة وإلا لما أمكن الحكم عليها بهذه الصفات.

**والجواب**: تنتقض هاتان الحجتان بخواص الأغذية والأدوية، فإنها من حيث

هي هي مجهولة، مع العلم بكونها مستلزمة للآثار المخصوصة. وكذا ههنا.

واعلم أن هذا البحث ينتج إشكالات عظيمة، لا يليق ذكرها بهذه المواضع.

## الفصل الثاني: في بيان أن كنه حقيقة الله تعالىٰ، وإن لم يكن الآن معلوما فهل يصح أن يصير معلوما للبشر؟

اعلم أنا إذا رأينا الاحتراق حاصلا في الجسم، علمنا أنه لابد لذلك الاحتراق من محرق. وذلك المحرق معلوم، لكن علمنا يكون بالتبع والعرض. فإنا لا نعلم في هذا الوقت أن ذلك المحرق ما هو؟ بل إنه شيء ما، معين في نفسه، مجهول التعين عند العقل. ومن لوازمه حصول هذا الاحتراق. وأيضا إذا وجدنا في أنفسنا ألمّا ولذة وغمّا وفرحًا . فهذه الماهيات معلومة علما لا بالتبع والعرض، بل بالذات والحقيقة. وهذه المرتبة أقوى وأجلى من المرتبة الأولى . وأيضا إذا أدركنا بالعين لونا وضوءا، ثم غمضنا العين فإنا ندرك تفرقة بديهية بين الحالتين، مع أن العلم بذلك اللون المخصوص حاصل في الحالتين وتلك التفرقة هي المسماة بالرؤية.

إذا عرفت هذا فنقول: إنا إذا استدللنا بوجود الممكنات علىٰ وجود الصانع، فقد حصل النوع الأول من العلم والمعرفة . أما النوع الثاني والثالث فهل هو ممكن الحصول؟ قال بعضهم: هذا غير ممكن . لأنه غير متناه، والعقل متناه، وإدراك غير المتناهي بالمتناهي محال.

ومن المحققين من توقف في جوازه وامتناعه وقال: لا سبيل للعقل إلىٰ معرفة هذه المضايق، بل السمع لما دل علىٰ أن المؤمنين يرون الله تعالىٰ يوم القيامة، دل ذلك علىٰ كون هاتين المرتبتين ممكنتين. ولا شك أنه لا حال للبشر أشرف من هاتين الحالتين. فنسأل الله أن يجعلنا بفضله أهلا لها. والله الموفق والمعين.

## المسألة الحادية والعشرون

# في بيان أن صانع العالم سبحانه وتعالىٰ واحد

ويدل عليه وجوه:

**الحجة الأولى**: لو كان في الوجود شيئان، كل واحد منهما واجب الوجود لذاته، لكانا مشتركين في الوجوب بالذات متباينين بالتعين فيلزم وقوع التركيب في ذات كل واحد منهما، وكل مركب فهو ممكن لذاته، فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته . وهو محال.

وتمام البحث فيه قد تقدم في مسألة حدوث الأجسام.

**الحجة الثانية**: الإله هو الذي يكون قادرا علىٰ المقدورات. ولو فرضنا إلهين، أراد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه. فإما أن يحصل المرادان، وهو محال، أو لا يحصل مراد واحد منهما. وذلك أيضا محال. لأن المانع لكل واحد منهما عن حصول مراده ليس هو مجرد كون الآخر قادرًا، بل حصول مقدور الآخر. فإذن لا يمتنع حصول مراد هذا .إلا إذا حصل مقدور ذاك ولا يمتنع حصول مراد ذاك، إلا إذا حصل مقدور هذا . فلو حصل مراد كل واحد منهما لحصل مقدور كل واحد منهما. وحينئذ يرجع هذا القسم الثاني إلىٰ القسم الأول. وقد بينا أنه محال. أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر.

**وهذا أيضا محال لوجهين:**

**الأول**: أن الذي حصل مراده. فهو قادر. والذي لم يحصل مراده، فهو عاجز، والعاجز لا يصلح للإلهية.

**والثاني**: لما كانت لقدرة كل واحد منهما صلاحية التأثير في إيجاد ذلك المقدور.

**فنقول**: إنه يستحيل أن يقال: إن إحدى هاتين الصلاحيتين أقوى من الأخرى وذلك لأن المقدور شيء واحد، لا يقبل القسمة أصلا وإذا كان كذلك، فهو إما أن

يكون موجودا، أو معدوما. فأما القسم الثالث. وهو أن يقال: إنه يصير بعضه موجودًا وبعضه معدومًا. فذلك محال. وإذا كان الأمر كذلك، لم يكن إيجاد مثل هذا المقدور قابلا للتفاوت. وإذا لم يقبل التفاوت امتنع كون إحدى القدرتين أقوى من الأخرى.

إذا ثبت هذا، فنقول: لما حصل التساوي في قدرة هذين القادرين، فلو حصل مقدور أحدهما دون الثاني، لكان هذا ترجيحا لأحد المتساويين على الآخر، من غير مرجع البتة وذلك محال. فكان هذا القسم محالا. فثبت أن القول بوجود إلهين، يفضي إلىٰ أحد هذه الأقسام الثلاثة ولما ثبت أن كل واحد منهما محال باطل كان القول بوجود إلهين محالا باطلا.

**فإن قيل**: هذه الأقسام الثلاثة متفرعة علىٰ وقوع المخالفة بين الإلهين. فنقول: لم لا يجوز وجود الإلهين، بحيث يمتنع وقوع المخالفة بينهما، فعليكم أن تدلوا علىٰ صحة هذه المخالفة. ولا يقال: الذي يدل علىٰ صحة وقوع المخالفة بينهما هو أنا لو قدرنا أحد هذين الإلهين منفردا بالوجود، لصح منه أن يريد حركة زيد . ولو قدرنا الإله الثاني منفردا بالوجود، لصح منه أن يريد سكون زيد وإذا ثبت هذا حال الانفراد، وجب أيضا حال الاجتماع. لأن ما لكل واحد من الذات والصفات. قديم. والقديم لا يجوز عليه التغير والتبدل. وهذا يقتضي أن يكون كل واحد منهما حال الاجتماع، كما كان حال الانفراد.

وهذا يوجب القطع بجواز المخالفة؛ لأنا نقول: أليس أنه لو انفرد أحد الإلهين لصح منه إيجاد الحركة. ولو انفرد الثاني لصح منه إيجاد السكون ثم إنهما لما اجتمعا تعذر علىٰ كل واحد منهما إيجاد ما لم يكن متعذرا عليه وقت الانفراد؟ وإذا كان الحال كذلك في القدرتين، فلم لا يجوز مثله في الإرادتين؟

**سلمنا** أن ما ذكرتم يدل علىٰ جواز المخالفة بينهما، لكن معنا ما يدل علىٰ أن مع القول بوجود الإلهين، يمتنع وقوع المخالفة بينهما. وهو من وجهين:

**أحدهما**: هو أنا لو فرضنا إلهين، لوجب كون كل واحد منهما حكيما. والحكيم هو الذي لا يفعل إلا الأفضل والأولى. ولا شك أن الأفضل والأولى في كل شيء واحد.

وإذا كان كذلك، كان كل واحد منهما لكونه حكيما، لا يريد إلا ذلك الوجه الواحد. وإذا كان الأمر كذلك، امتنع وقوع المخالفة بينهما.

**الوجه الثاني**: هو أن كل واحد منهما، لما كان إلها وجب أن يكون كل واحد منهما عالما بكل المعلومات. وكان كل واحد منهما عالما بأن أي المعلومات يقع؟ وأيها لا يقع؟ وإرادة ما علم أنه لا يقع يكون محالا. وإذا كان الشيء الذي هو معلوم الوقوع، ليس إلا الواحد، ويستحيل أن يريد إلا ما كان معلوم الوقوع، وجب أن يكون كل واحد منهما مريدا لوقوع شيء واحد بعينه. وعلىٰ هذا التقدير فإنه يمتنع وقوع المخالفة بينهما.

**سلمنا أنه** يصح وقوع المخالفة بينهما، لكن المحالات التي ألزمتمونا إنما تلزم من وقوع المخالفة، لا من صحة المخالفة فلما لم تثبتوا أن هذه المخالفة لا بد وأن تحصل وتدخل في الوجود، لا يمكنكم أن تلزموا علينا تلك المحالات. فأنتم وإن أقمتم الدلائل علىٰ صحة المخالفة، إلا أنكم تحتاجون بعدها إلىٰ إقامة الدلالة علىٰ وقوع تلك المخالفة . حتى يتم دليلكم.

**والجواب**: الدليل علىٰ صحة المخالفة بينهما أنه لو انفرد هذا صحت منه إرادة الحركة، ولو انفرد ذلك صحت منه إرادة السكون، وعند اجتماعهما وجب القول ببقاء هاتين الصحتين، ويدل عليه وجهان:

**الأول**: أن كل واحد من هاتين الصحتين أزلي. والأزلي يمتنع زواله.

**والثاني**: أن زوال إحدى الصحتين بالأخرى إنما يصح لو حصل بينهما نوع منافاة.

وإلا لم يلزم من حصول أحدهما زوال الثاني. وإذا حصلت المنافاة من الجانبين، لم يكن تأثير حصول أحدهما في عدم الآخر أولى من العكس. فلا بد وأن تزول كل واحدة من هاتين الصحتين بالأخرى. إلا أن هذا محال؛ لأن المؤثر في عدم كل واحدة من هاتين الصحتين وجود الأخرىٰ والعلة واجبة الحصول عند حصول المعلول. فلو عدمت الصحتان معًا، لزم من عدمهما معًا، لزومهما معًا. وهذا محال. فعلمنا أنه لا تزول هذ الصحة، ولا تلك الصحة عند اجتماعهما فثبت أن صحة المخالفة حاصلة عند الاجتماع.

**وأما قوله**: **"إن هذا ينتقض بالقدرتين، فإنه يصح علىٰ كل واحدة منهما إيجاد أحد الضدين عند الانفراد، ولا يصح منهما إيجادهما عند الاجتماع"**.

**قلنا**: **هذا عين دليلنا علىٰ كون الله تعالىٰ واحدا** لأنا نقول: هذه الصحة كانت **ثابتة لكل واحدة من القدرتين** عند الانفراد . فإذا بقيتا عند الاجتماع، يلزم منه صحة

الجمع بين الضدين. وهو محال وإن زالتا أو زالت إحداهما. فهو محال للوجوه التي ذكرناها. فعلم أن القول بوجود الإلهين يفضي إلىٰ هذا المحال. فكان القول به محالا.

**قوله**: "لو حصل في الوجود إلهان، لكان كل واحد منهما حكيما. وذلك يوجب توافقهما" قلنا: الفعل إما أن يتوقف علىٰ الداعي أو لا يتوقف. فإن توقف لزم الجبر. وإذا لزم الجبر لم تكن فاعلية الله تعالىٰ موقوفة علىٰ رعاية المصالح، فلم يلزم من خلو الفعل عن المصلحة، أن لا يكون مراد الوقوع لله تعالىٰ. فلم يلزم من كون المصلحة واحدة، عدم المخالفة. وإن لم يتوقف الفعل علىٰ الداعي، لم يلزم من استواء الضدين في المصلحة والمفسدة، عدم الترجيح في القصد والإرادة. فثبت أن هذا السؤال لا يمنع من صحة المخالفة.

**قوله**: "الشيء الذي هو معلوم الوقوع واحد. وذلك يمنع من الاختلاف في الإرادة".

**قلنا**: إرادة الوقوع متقدمة علىٰ الوقوع، الذي هو متقدم علىٰ العلم بالوقوع فيمتنع أن يكون العلم بالوقوع سببا لإرادة الوقوع، وإلا لزم الدور.

**قوله**: "هذه الأقسام الثلاثة إنما تتولد من حصول المخالفة لا من صحة المخالفة".

**قلنا**: ههنا مقدمة يقينية. وهي أن كل ما كان ممكنا، لا يلزم من فرض وقوعه محال، فلو كانت المخالفة ممكنة، لم يلزم من فرض وقوعها محال. لكنه قد لزم المحال من فرض وقوعها. وعند هذا نقول: لو فرضنا إلهين، لكانت المخالفة بينهما. إما أن تكون ممكنة، وإما أن لا تكون ممكنة. والقسمان باطلان، فبطل القول بوجود الإلهين.

**الحجة الثالثة علىٰ امتناع وجود الإلهين**: هي أنا لو فرضنا إلهين، لكان كل واحد منهما قادرا علىٰ جميع الممكنات، لأن صفة القادرية لما كانت في حق كل واحد منهما من لوازم الذات، وكانت نسبة تلك القادرية إلىٰ جميع الممكنات علىٰ السوية، وجب كونه تعالىٰ قادرا علىٰ جميع الممكنات. وإذا ثبت هذا، لزم أن كل ما كان مقدورا لأحدهما فهو بعينه مقدور للآخر من جهة واحدة وهي جهة الإيجاد والاختراع إلا أن ذلك محال، لأن كل ما كان مقدورا لقادر، صح منه إيجاده. وإذا قصد كل واحد منهما إلىٰ إيجاده. فإما أن يقع ذلك المقدور بهما معا، أو لا يقع

بواحد منهما، أو يقع بأحدهما دون الثاني.

والأقسام الثلاثة باطلة.

**أما القسم الأول**: وهو وقوعه بهما جميعا ـ فهذا محال. لأن إسناد الأثر إلىٰ المؤثر إنما كان لإمكانه وجوازه. والأثر إذا أخذ مع المؤثر التام، كان واجب الوجود. وكونه واجب الوجود يمنعه من إسناده إلىٰ القدرة الثانية. فكون الفعل مع القدرة الثانية يمنع من الإسناد إلىٰ القدرة الأولى. فيلزم أن يكون حال وقوعه بكل واحدة من القدرتين أن يكون واجب الانقطاع عن كل واحد منهما. وهو جمع بين النقيضين. وهو محال.

**وأما القسم الثاني**: ـ وهو أن لايقع بواحد منهما ـ فهو أيضا محال. لأن المانع من وقوعه بهذه القدرة، وقوعه بتلك القدرة. والمانع من وقوعه بتلك القدرة، وقوعه بهذه القدرة. فلا يمتنع هذا إلا إذا وجد ذلك، ولا يمتنع ذلك إلا إذا وجد هذا. فلو امتنعا معا، لوجدا معا. وذلك محال. فيلزم اجتماع النفي والإثبات. وهو محال.

**وأما القسم الثالث**: ـ وهو أن يقع بأحدهما دون الآخر ـ فهذا أيضا محال لوجهين:

**الأول**: أن كل واحد منهما فرضناه قادرا علىٰ جميع الممكنات، فلا يكون أحدهما أقدر من الثاني. وإذا كان كذلك، امتنع رجحان أحدهما علىٰ الآخر.

**الثاني**: أن وقوع التفاوت في القدرة علىٰ إيجاد المقدور الواحد محال، لما بينا أن التفاوت في الاقتدار، يستدعي إمكان وقوع التفاوت في المقدور. والشيء الذي يكون واحدًا وحدة حقيقة يمتنع وقوع التفاوت فيه، فامتنع وقوع التفاوت في القدرة عليه. فثبت أن القول بوجود الإلهين يفضي إلىٰ أحد هذه الأقسام الثلاثة. وثبت أن كل واحد منها محال، فكان القول بوجود الإلهين محالا.

**شبهة للخصم**: إنا نجد في العالم شرًا وخيرًا. والفاعل الواحد لا يكون خَيِّرًا وشِرِّيرًا معا فلا بد من القول بالاثنين.

**والجواب**: أن الخير إن لم يقدر علىٰ دفع الشر، فهو عاجز لا يصلح للإلهية، وإن قدر ولم يفعل فهو أيضا شرير، لأن الراضي بأفعال الشر شرير. فثبت أن هذه الشبهة ساقطة والله أعلم.

## المسألة الثانية والعشرون

# في خلق الأفعال

اعلم أن للعقلاء في الأفعال الاختيارية التي للحيوانات قولين:

**القول الأول**: أن ذلك الحيوان غير مستقل بإيجاده وتكوينه.

وأصحاب هذا القول فرق أربع:

**الفرقة الأولى**: الذين يقولون: إن الفعل موقوف علىٰ الداعي. فإذا حصلت القدرة وانضم إليها الداعي، صار مجموعهما علة موجبة للفعل. وهذا قول جمهور الفلاسفة.

واختيار أبي الحسين البصري - من المعتزلة - وهو وإن كان يدعي الغلو في الاعتزال، حتىٰ ادعى أن العلم - بأن العبد يوجد ويستقل بالفعل - ضروري. إلا أنه لما كان من مذهبه أن الفعل موقوف علىٰ الداعي. وإذا كان عند الاستواء، يمتنع وقوعه وحال المرجوحية أولى بالامتناع وإذا امتنع المرجوح وجب الراجح. لأنه لا خروج عن النقيضين: كان هذا عين القول بالجبر لأن الفعل واجب الوقوع عند حصول المرجح، وممتنع الوقوع عند عدم المرجح . فثبت أن (أبا الحسين) كان شديد الغلو في القول بالجبر، وإن كان يدعي في ظاهر الأمر أنه عظيم الغلو في الاعتزال.

**الفرقة الثانية**: الذين يقولون: المؤثر في وجود الفعل هو مجموع قدرة الله تعالىٰ وقدرة العبد. ويشبه أن يكون هذا قول الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني فإنه نقل عنه أنه قال: "قدرة العبد تؤثر بمعين".

**الفرقة الثالثة**: الذين يقولون: الصلاة والزنى، يشتركان في كون كل واحد منهما حركة، وتمتاز إحدى الحركتين عن الأخرى بكون إحداهما صلاة، والأخرى زنى. فإذن الصلاة عبارة عن حركة موصوفة بوصف كونها صلاة، والزنى عبارة عن حركة موصوفة بوصف كونها زنى. إذا عرفت هذا فنقول: أصل الحركة إنما يوجد

بقدرة الله تعالىٰ. أما وصف كونها صلاة، وكونها زنى فإنما يقع بقدرة العبد. وهذا قول "القاضي أبي بكر بن الباقلاني".

**الفرقة الرابعة**: الذين يقولون لا تأثير لقدرة العبد في الفعل وفي صفة من صفات الفعل، بل الله تعالىٰ يخلق الفعل ويخلق قدرة متعلقة بذلك الفعل. ولا تأثير لتلك القدرة البتة في ذلك الفعل. وهذا قول "أبي الحسن الأشعري".

فهذا كله تفصيل مذاهب القائلين بأن الحيوان غير مستقل بإيجاد فعله.

**والقول الثاني**: قول من قال: الحيوان مستقل بإيجاد فعله وهو قول جمهور المعتزلة، وهم طائفتان:

**الطائفة الأولىٰ**: الذين يقولون : نحن نعلم بالضرورة كوننا موجدين لأفعالنا. وهذا القول اختيار "أبي الحسين البصري".

قال صاحب الكتاب: أنا شديد التعجب منه أنه كيف جمع بين هذا القول، وبين قوله: "الفعل موقوف علىٰ الداعي"؟ فإن هذا غلو في الجبر، وكيف جمع معه الغلو في القدر، وأما محمود الخوارزمي فإنه لما أراد الجمع بين هذين القولين، قال: (الفعل مع الداعي يصير أولى بالوقوع، ولا ينتهي إلىٰ حد الوجوب) وسنبين أن هذا القدر ضعيف.

**الطائفة الثانية**: الذين يقولون: إن علمنا بكوننا موجودين لأفعالنا علم استدلالي وهذا مذهب جمهور مشايخ المعتزلة، فهذا تفصيل مذاهب الناس في هذه المسألة.

ولنا دلائل:

**الحجة الأولىٰ**: أن العبد حال ما رجح الفعل. هل يصح منه ترجيح الترك بدلا عن الفعل، أو لا يصح؟ فإن كان حال كونه مصدرا للفعل، لا يصح منه الترك. وحال كونه مصدرا للترك، لا يصح منه الفعل، فحينئذ العبد غير مستقل لا بالفعل ولا بالترك وذلك هو المطلوب وأما إن صح منه الترك بدلا عن الفعل، فترجيح أحد الطرفين علىٰ الآخر، إما أن يتوقف علىٰ مرجح أو لا يتوقف . فإن توقف علىٰ مرجح، فذلك المرجح إما أن يكون من العبد، أو من الله تعالى، أو لا من العبد ولا من الله . فإن كان من العبد عاد التقسيم الأول. ويلزم التسلسل، وإن كان من الله تعالىٰ . فنقول: عند حصول ذلك المرجح، قد صار الفعل راجحًا علىٰ الترك.

ونقول: ذلك الرجحان إما أن يقال: إنه انتهى إلىٰ حد الوجوب، أو ما انتهى إلىٰ حد الوجوب. فإن كان الأول هو الحق، لزم الجبر، لأنه علىٰ تقدير حصول ذلك

المرجح، صار الفعل واجب الوقوع، وعلىٰ تقدير أن لا يحصل، كان الفعل ممتنع الوقوع. وإن كان الثاني، هو الحق، وهو أنه ما انتهي إلىٰ حد الوجوب. فنقول: إذا كان الأمر كذلك، كان عند حصول ذلك المرجح، لا يمتنع حصول ذلك الفعل تارة وعدم حصوله أخرى. وكل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال.

فلنفرضه تارة واقعا، وأخرى غير واقع فاختصاص أحد الوقتين بالوقوع، والثاني بعدم الوقوع. إما أن يتوقف علىٰ انضمام قيد زائد إليه أو لا يتوقف فإن توقف لم يكن الذي حصل أولا، تمام المرجح. لأنه كان لا بد معه من هذا القيد. لكنا كنا فرضنا ما حصل أولا، تمام المرجح، هذا خلف.

وأيضا: فإنه يعود التقسيم في المجموع الحاصل من المرجح الأول، ومن هذا القيد .فإن لم يصر الرجحان واجبا، افتقر إلىٰ مرجح آخر، ولزم التسلسل. وهو محال . وإن وجب، عاد ما ذكرناه من لزوم الجبر. وأما إن كان اختصاص أحد الوقتين بالوقوع، لا يتوقف علىٰ انضمام قيد زائد إلىٰ ما كان حاصلا أولا، مع أن نسبة ذلك المرجح الذي كان حاصلا أولا، إلىٰ وقتي الوقوع واللاوقوع علىٰ السوية، لزم رجحان أحد طرفي الممكن المتساوي علىٰ الآخر من غير مرجح. وهو محال. وأما القسم الثالث: وهو أن يحدث ذلك المرجح لا من العبد ولا من الله تعالىٰ. فهذا يقتضي حدوث الحادثات لا عن محدث.

وتجويزه يبطل القول بالاستدلال بحدوث الحوادث علىٰ وجود الله تعالىٰ. وهذا باطل.

هذا كله إذا قلنا بأن العبد حال كونه مصدرا للفعل، يصح منه الترك بدلا عن الفعل، إلا أن هذا الرجحان يتوقف علىٰ مرجح أما إذا قلنا: إنه لا يتوقف علىٰ المرجح، فحينئذ قد حصل الرجحان لا عن مؤثر. وتجويزه يبطل القول بافتقار الجائزات إلىٰ المؤثر والمرجح، ويلزم منه نفي الصانع. وأيضا فبتقدير أن يكون الأمر كذلك، وجب أن يكون ذلك الرجحان واقعا بالاتفاق، بمعنى أنه يكون واقعا لا لأمر صدر عن الفعل. وهذا أيضا يقتضي الجبر، لأنه إذا وقع ذلك الاتفاق، حصل الفعل سواء أراد أو لم يرد. وإذا لم يقع لم يحصل الفعل، سواء أراد أو لم يرد. فيكون الجبر لازمًا أيضا علىٰ هذا التقدير.

إذا عرفت هذا فنقول : ثبت أن العبد حال كونه مصدرا للفعل. إن صح منه الترك فإما أن يتوقف ذلك الترجيح علىٰ المرجح، أو لا يتوقف، وثبت أن القسمين

باطلان، فثبت أن العبد حال كونه مصدرا للفعل، يمتنع منه الترك. وحال كونه مصدرا للترك، يمتنع منه الفعل.

**فإن قيل**: هذا الذي ذكرتم في الشاهد، يلزمكم مثله في الغائب. فوجب أن يكون الباري تعالىٰ علة موجبة بالذات، لا فاعلا بالاختيار.

**قلنا**: الفرق بين الشاهد والغائب أن صدور الفعل عن القادر موقوف علىٰ الإرادة.

وهذه إرادة في الشاهد محدثة، فافتقرت إلىٰ محدث، فإن كان ذلك المحدث هو العبد، لزم التسلسل. وهو محال. فوجب القول بانتهاء الإرادات إلىٰ إرادة ضرورية، يخلقها الله تعالىٰ في العبد ابتداء. وعند هذا يصير الجبر لازما أما إرادة الله تعالىٰ فهي قديمة عندنا، فاستغنت تلك الإرادة لأجل قدمها عن إرادة أخرى فظهر الفرق بين الصورتين.

**الحجة الثانية**: لو كان العبد موجدا لأفعال نفسه لكان عالما بتفاصيل أفعاله. وهو غير عالم بتفاصيل أفعال نفسه، فوجب أن لا يكون موجدا لها. بيان الملازمة: أنه لكونه قادرًا يصح منه وقوع ذلك الفعل بذلك المقدار، ويصح وقوعه أزيد منه أو أنقص منه فوقوع ذلك المقدار دون ما هو أزيد منه، أو دون ما هو أنقص منه، لا يكون إلا لأجل القصد والاختيار. والقصد والاختيار مشروط بالعلم، لأن القصد إلىٰ إيجاد العشرة فوق الخمسة، ودون العشرين، لا يتأتى إلا مع العلم بأنه عشرة، وليس بخمسة، وليس بعشرين.

فثبت أن العبد لو كان موجدا لأفعال نفسه، لكان عالما بتفاصيل أفعال نفسه. وهذا هو معنى قوله سبحانه وتعالىٰ: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الملك: ١٤].

**وإنما قلنا**: إن العبد غير عالم بتفاصيل أفعال نفسه لوجوه:

**أحدها**: أن النائم والمغمى عليه قد ينقلب من أحد جنبيه إلىٰ الجنب الآخر، مع أنه ليس له من كمية تلك الأفعال ولا كيفيتها خبر البتة.

**والثاني**: أن أكثر المتكلمين متوافقون في إثبات الجوهر الفرد، ومتى ثبت القول بالجوهر الفرد كان التفاوت بين الحركات في البطء والسرعة، لأجل تخلل السكنات فيما بين الحركات. وسيأتي البرهان علىٰ ذلك في تقرير مسألة الجوهر الفرد وإذا ثبت هذا فنقول: النملة إذا تحركت بحركة بطيئة، فذاك لأنها تحركت في بعض

الأحياز وسكنت في بعضها. ومعلوم أنه ليس عند النملة خبر من كمية عدد تلك الأحياز، وليس عندها خبر من أنها سكنت ههنا وتحركت هناك، والحال في الآدمي الذي هو أعقل الحيوانات كذلك فإنه إذا مشى فلا شك أن مشيه أبطأ من حركة الفلك. وذلك لأنه سكن في بعض الأحياز، وتحرك في بعضها. وهذا الذي هو أعقل الخلق، لو أراد أن يعرف أنه أين سكن؟ وأين تحرك؟ لم يعرف فعلمنا أن العبد غير عالم بتفاصيل أحوال فعله.

**الثالث**: أن مذهب (أبي علي) و(أبي هاشم): أن الجسم، إذا تحرك، فهناك ثلاثة أمور: الجسم، والمتحركية، والحركة. وهذه الحركة معنى توجب المتحركية. وتأثير قدرة العبد ليس في نفس المتحركية، بل في هذا المعنى الذي يوجب تلك المتحركية. ومعلوم أن أكثر العقلاء غافلون عن هذا الثالث. ولا يخطر ببالهم، ولا يدور في خيالهم تصور هذا الثالث. وإذا ثبت كونهم غافلين عن ماهيته، استحال منهم القصد إلىٰ إيجاده وتكوينه . فإن ما لا يكون متصورًا عند الذهن، امتنع القصد إلىٰ إيجاده. وهذا الوجه الثاني والثالث مختص بمشايخ المعتزلة. فأما (أبو الحسين) فإنه متوقف في الجوهر الفرد، وناف لهذا المعنى الثالث. فلا يلزمه ذلك.

**الرابع**: أن من حرك إصبعه، فلا شك أن ذلك الإصبع مركب من الأجزاء. وقامت بكل واحدة منها حركة علىٰ حدة فإذا لزم فيمن يوجد الشيء أن يكون عالما بتفاصيله من الكمية والكيفية، وجب في محرك هذا الإصبع أن يكون عالما بأن أجزاء هذا الإصبع كم هي؟ حتىٰ يمكنه القصد إلىٰ إيجاد الحركة في كل واحد من تلك الأجزاء، ويكون عالمًا بعدد الأحياز الواقعة من مبدأ الحركة إلىٰ منتهاها، حتىٰ يمكنه القصد إلىٰ إيجاد الحركات في تلك الأحياز، ولما لم يكن شيء من هذه الأحوال معلوما، علمنا أن العبد غير عالم بتفاصيل أفعال نفسه.

وإذا ثبت هذا فنقول: ظهر أنه لو كان موجدا لأفعال نفسه، لكان عالما بتفاصيل تلك الأفعال، وظهر أنه غير عالم بتفاصيلها، فوجب القطع بأن العبد غير موجد لها.

**الحجة الثالثة**: علىٰ أن العبد غير موجد لأفعال نفسه: هو أن ذاته سبحانه وتعالىٰ مستلزمة للقادرية. إما لنفس ذاته عند من يقول: إنه تعالىٰ قادر لذاته، أو بواسطة كونها مستلزمة لمعنى، وذلك المعنى يستلزم القادرية ـ عند من يقول: إنه تعالىٰ قادر لمعنى ـ وعلىٰ التقديرين فإن نسبة ذاته إلىٰ جميع الممكنات علىٰ السوية.

فيلزم أن يكون الله تعالىٰ قادرا علىٰ جميع الممكنات، وأن يكون تعالىٰ قادرا علىٰ جميع المقدورات، وعلىٰ مقدورات العباد.

إذا ثبت هذا فنقول: ذلك المقدور إما أن يقع بمجموع القدرتين ـ أعني قدرة الله وقدرة العبد ـ وإما أن لا يقع بواحدة منهما، وإما أن يقع بإحدى القدرتين دون الأخرى.

وهذه الأقسام الثلاثة باطلة، بعين الدليل الذي ذكرناه في مسألة التوحيد، فوجب أن لا يكون العبد قادرًا علىٰ الإيجاد والتكوين.

**الحجة الرابعة**: لو كانت قدرة العبد صالحة للإيجاد، فإذا أراد الله تعالىٰ تسكين جسم، وقدرنا أن العبد أراد تحريكه. فإما أن يقع المرادان. وهو محال أو لا يقع واحد منهما. وهو أيضا محال ـ علىٰ ما بيناه في مسألة التوحيد ـ لأنه خروج عن النقيضين. أو يقع مراد الله تعالىٰ دون مراد العبد وهو أيضا محال. لأن وقوع أحدهما ليس أولى من وقوع الآخر، لأن الله تعالى، وإن كان قادرا علىٰ ما لا نهاية له، والعبد ليس كذلك . إلا أن ذلك لا يوجب التفاوت بين قدرة الله تعالىٰ وقدرة العبد، في هذه الصورة؛ لأن الحركة الواحدة والسكون الواحد ماهية غير قابلة للقسمة والتفاوت بوجه من الوجوه. وإذا كان المقدور غير قابل للتفاوت فيمتنع أن تكون قدرة الله علىٰ إيجاد هذه الحركة أقوىٰ من قدرة العبد علىٰ إيجاد السكون، بل الله تعالىٰ قادر علىٰ سائر المقدورات والعبد غير قادر عليها، لكن ذلك التفاوت لم تكن القدرة علىٰ مثل هذا المقدور قابلة للتفاوت لا يوجب التفاوت في القدرة علىٰ تلك الحركة، والقدرة علىٰ هذا السكون.

وإذا ثبت أن قدرة الله تعالىٰ علىٰ إيجاد هذه الحركة المعينة لا يمكن أن تكون أقوى من قدرة العبد علىٰ إيجاد هذا السكون استحال أن يقال: إن مقدور الله تعالىٰ أولى بالوقوع من مقدور العبد، وثبت أن التفاوت الحاصل بسبب أن قدرة الله تعالىٰ متعلقة بما لا نهاية له وقدرة العبد متعلقة بالمتناهي، لا يقدح في ذلك التساوي. فثبت أن بتقدير أن تكون قدرة العبد صالحة للإيجاد، يلزم أحد هذه الأقسام الثلاثة. وثبت أن كل واحد منها باطل، فلزم القطع بأن قدرة العبد غير صالحة للإيجاد.

**الحجة الخامسة**: أن الفعل الاختياري لا يقع منه، إلا ما تعلق به القصد والاختيار والكافر لا يقصد ولا يختار إحداث الجهل، بل لا يقصد إلا العلم والصدق، فكان يجب أن لا يحصل له إلا العلم والصدق ولما قصد العلم وحصل

له الجهل، علمنا أن وقوعه ليس بإيقاعه بل بإيقاع غيره.

**فإن قيل**: إنما حصل ذلك الجهل لأنه ظن أنه علم، فلا جرم قصد إيقاعه.

**قلنا**: فهو إنما اختار الجهل بسبب أنه كان ذلك الجهل المتقدم حاصلا له فإن كان القول فيه كما في الأول لزم أن يكون كل جهل مسبوقا بجهل آخر، لا إلىٰ بداية وذلك محال، فإذن لابد من انتهاء هذه الجهالات إلىٰ جهل أول غير مسبوق بجهل آخر وذلك الجهل الأول يستحيل أن يكون بسبب أن الإنسان اختاره. لأن الإنسان لا يختار ذلك البتة. فثبت أن ذلك الجهل الأول إنما حصل بإيجاد الله تعالىٰ وتخليفه، وسائر الجهالات تفرعت عليه. فكان الكل مستندا بالحقيقة إلىٰ تخليق الله تعالىٰ وتكوينه.

**وأما المعتزلة**، فكلامهم في هذا الباب في غاية الكثرة والبسط، إلا أنه يرجع الكل إلىٰ حرف واحد، وهو أنه لولا الاستقلال بالفعل لكان الأمر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب باطلا.

**والجواب**: أن هذا السؤال لازم عليكم أيضا، من ستة أوجه:

**الأول**: هو أن العلم بعدم الإيمان ووجود الإيمان، متضادان متنافيان لذاتيهما، كما أن الحركة والسكون متنافيان متضادان لذاتيهما. وذلك لأن العلم بعدم الإيمان لا يكون علما، إلا مع عدم الإيمان، وعدم الإيمان ووجوده متنافيان، فوجب القول بأن العلم بعدم الإيمان مناف ومضاد لوجود الإيمان، وكما أن الأمر بالجمع بين الحركة والسكون أمر بإيجاد ما يمتنع وجوده، فكذلك الأمر بالإيمان، مع قيام العلم بعدم الإيمان أمر بالجمع بين الضدين.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنه تعالىٰ كان عالما من الأزل إلىٰ الأبد، بأن (أبا لهب) لا يؤمن ثم إنه كان يأمره بالإيمان، فكان هذا أمرا بالجمع بين النقيضين. وهو محال. فالقول بتكليف ما لا يطاق لازم عليه في مسألة العلم، كما أنه لازم علينا في مسألة خلق الأفعال.

ولو أن جملة العقلاء اجتمعوا وأرادوا، أن يوردوا علىٰ هذا الكلام حرفا، لم يقدروا عليه. إلا أن يلتزموا مذهب (هشام بن الحكم) وهو أنه تعالىٰ لا يعلم الأشياء قبل وقوعها، لا بالوجود ولا بالعدم. إلا أن أكثر المعتزلة يكفرون من يقول بهذا القول. والله أعلم.

**الوجه الثاني في الإلزام**: أنه تعالىٰ قال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ

ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾﴾[البقرة: ٦]. فأولئك الذين أخبر الله عنهم بهذا الخبر، لو آمنوا لانقلب هذا الخبر كذبا، والكذب على الله تعالىٰ محال، والمفضي إلىٰ المحال محال، فكان صدور الإيمان عنهم محالًا مع أن الله تعالىٰ كان يأمرهم بالإيمان.

**الوجه الثالث**: أنه تعالىٰ كلف (أبا لهب) بالإيمان، ومن جملة الإيمان تصديق الله تعالىٰ في كل ما أخبر عنه ومما أخبر عنه: أن (أبا لهب ) لا يؤمن فقد صار (أبو لهب) مكلفًا بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين.

**الوجه الرابع**: هو أن توجه التكليف علىٰ العبد إما أن يكون حال استواء الداعي إلىٰ الفعل أو الترك، أو حال رجحان أحد الداعيين علىٰ الآخر. أما الأول فهو تكليف بما لا يطاق. لأن الاستواء والرجحان متناقضان، فلو كلف حال الاستواء بالترجيح لكان قد وقع التكليف بالجمع بين النقيضين. وأما الثاني فهو أيضا تكليف بما لا يطاق؛ لأنه إن كلف بالراجح، فالراجح واجب الوقوع ـ علىٰ ما بيناه ـ وما كان واجب الوقوع لنفسه، استحال أن يكون وقوعه بإيقاع موقع منفصل، فكان أمره بإيقاعه أمرا له بما ليس في وسعه، وإن كلف بالمرجوح فالمرجوح ممتنع الوقوع، فكان هذا أمرا بإيقاع ما يكون ممتنع الوقوع والله أعلم.

**فإن قيل**: لم لا يجوز أن يقال: إنه حال استواء الداعيين، يكون مأمورا بالترجيح لا في هذه الحالة التي هي حالة الاستواء، بل في الحالة الثانية منهما.

قلنا: إذا توجه عليه هذا التكليف في لم لا يجوز أن يقال: إنه حال استواء الداعيين، يكون مأمورا حال الاستواء، فإما أن يؤمر حال الاستواء بأن يحصل الترجيح في هذه الحالة التي هي حال الاستواء، فيكون هذا جمعا بين النقيضين. وإما أن يقال: إنه في هذه الحالة مأمور بأن يوقع الترجيح في الحالة الثانية من هذه الحالة. ونقول: هذا القسم أيضا ينقسم إلىٰ قسمين. وذلك لأنه إما أن يكون المراد منه: أنه حال الاستواء أعلمه أنه إذا جاءت الحالة الثانية، فهو في تلك الحالة الثانية مأمور بإيقاع الترجيح، لكن علىٰ هذا التقدير لا تكليف عليه في حال الاستواء، بل أعلمه أنه في الحالة الثانية سيصير مكلفا.

وإذا كان كذلك فنحن نقول : عند مجيء الحالة الثانية إما أن يكون الحال حال الاستواء، أو حال الترجيح. ويعود الإشكال المذكور، وإما أن يكون المراد منه: أنه في حالة الاستواء مأمور في هذه الحالة، بأن يوقع الرجحان في الحالة الثانية.

لكن علىٰ هذا التقدير يتوجه تكليف ما لا يطاق لأن إيقاع الرجحان في الزمان الثاني، مشروط بحصول الزمان الثاني. وحصول الزمان الثاني في الزمان الأول محال، فكان إيقاع الترجيح في الزمان الثاني عند حصول الزمان الأول، موقوفا علىٰ شرط محال، والموقوف علىٰ المحال محال، فقول القائل إنه كلف حال الاستواء بأن يوقع الترجيح في الزمان الثاني يكون تكليفا بما لا يطاق.

**الوجه الخامس**: أن نقول إن شيئا من التصورات غير مكتسب، فشيء من التصديقات البديهية غير مكتسب، فشيء من التصديقات غير مكتسب مع أنه ورد الأمر بتحصيل المعرفة، فكان هذا تكليفا بما لا يطاق وإنما قلنا إن شيئا من التصورات غير مكتسب، لأن من طلب اكتسابه، فإما أن يكون له شعور بتلك الماهية، وإما أن لا يكون، فإن كان له شعور بتلك الماهية، كان تصورها حاصلا له، وطلب الحاصل محال، وإن لم يكن له شعور بتلك الماهية، استحال طلبها؛ لأن الغافل عن الشيء يمتنع أن يكون طالبا له.

**فإن قلت**: إنه مشعور به من وجه دون وجه. قلت: الوجه المشعور به مغاير للوجه الغير مشعور به، فالمشعور به امتنع طلبه، لكونه حاصلا، وغير المشعور به، امتنع طلبه، لكونه مغفولا عنه. وإنما قلنا: إنه لما كانت التصورات غير مكتسبة، كانت التصديقات البديهية غير مكتسبة وذلك أن التصديقات البديهية هي التي يكون مجرد طرفي موضوعها ومحمولها كافيًا في جزم الذهن بإثبات-أحدهما للآخر أو سلبه عنه.

وعلى هذا التقدير إن حضرت التصورات، كان ذلك التصديق واجب الحصول، وإن لم تحضر كان ذلك التصديق ممتنع الحصول. وإذا كان هذا التصديق واجب الحصول، لزم الدوران، نفيا وإثباتا عند حضور تلك التصورات نفيا وإثباتا. وثبت أن حضور تلك التصورات نفيا وإثباتا ليس باختيار الإنسان، فلزم أن يكون حصول هذه التصديقات نفيا وإثباتا، ليس باختيار الإنسان فثبت أن هذه التصديقات البديهية، ليس شيء منها مكتسبا.

**وإنما قلنا**: إنه لما كان الأمر كذلك، امتنع أن يكون شيء من التصديقات مكتسبا.

وذلك لأن التصديقات المكتسبة لا تتسلسل ولا تدور، بل لابد من انتهائها إلىٰ المكتسب، الأول، فيكون التصور المكتسب الأول هو تلك البديهيات لا محالة، فتلك

البديهيات إما أن تكون تامة في استلزام المكتسب الأول، وإما أن لا تكون فإن كانت البديهيات تامة، لزم من حصولها حصول المكتسب الأول، ويلزم من عدمها امتناع حصول المكتسب الأول، لأنه لا سبب للمكتسب الأول، إلا تلك البديهيات وحينئذ يكون المكتسب الأول واجب الدوران نفيا وإثباتًا مع ما لا يكون باختياره، لا نفيا ولا إثباتا. وحينئذ يخرج المكتسب الأول عن أن يكون باختياره.

وإذا عرفت هذا فنقول: حال المكتسب الثاني بالنسبة إلىٰ المكتسب الأول ـ كما ذكرناه ـ وعلىٰ هذا التقدير، لا يكون شيء من العلوم مكتسبا.

**وأما إن قلنا** بأن تلك البديهيات غير تامة في استلزام المكتسب فحينئذٍ لابد مع تلك البديهيات من شيء من المكتسبات، فحينئذ يكون ذلك المكتسب. مقدما علىٰ أول المكتسبات . وذلك محال فثبت ما ذكرنا: أن جميع العلوم، إما بديهية، وإما أن تكون من لوازم البديهيات وشيء منها ليس بمكتسب، فإذن شيء من المعلوم غير مكتسب. ولا شك في ورود الأمر بها، لقوله تعالىٰ: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محَمَّد: ١٩] فثبت أن تكليف ما لا يطاق لازم علىٰ الكل.

**الوجه السادس**: أنه ورد الأمر بتحصيل معرفة الله تعالىٰ . فنقول : إما أن يقال: إنه توجه هذا الأمر علىٰ من يعرف الله، أو علىٰ من لا يعرف الله تعالىٰ. فإن كان الأول كان هذا أمرًا بتحصيل الحاصل . وإنه محال . وإن كان الثاني كان هذا توجها لأمر الله تعالىٰ علىٰ من لم يكن عارفا بالله تعالىٰ. والجاهل بالذات جاهل بالصفات، فإذن هذا الأمر متوجه علىٰ شخص لا يمكنه حال بقاء ذلك الأمر أن يعرف الأمر وذلك عين تكليف ما لا يطاق.

فثبت بهذه الوجوه الستة أن تكليف ما لا يطاق لازم علىٰ الكل والاستقصاء في هذا الباب، مذكور فيما صنفناه في أصول الفقه.

**فإن قيل**: هب أن هذا الإشكال لازم علىٰ الكل فما الحيلة لنا ولهم في دفعه؟

**قلنا**: الحيلة ترك الحيلة، والاعتراف بأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وأنه **لا يُسْأَلُ عما يفعل وهم يسألون**.

**وهذا آخر المباحث المحصلة في هذا الباب . وبالله التوفيق.**

## المسألة الثالثة والعشرون

# في أنه لا يخرج شيء من عدم إلىٰ الوجود إلا بقدرة الله تعالى

اعلم أن أكثر أرباب الملل يخالفوننا في هذه المسألة ولو أطنبنا في شرح المذاهب وإبطالها، لطال الكتاب إلا أنا ههنا نكتفي بالاختصار.

فنقول: الذي يدل علىٰ صحة قولنا وجوه:

**الأول**: إن علة صحة المقدورية هي الإمكان، والإمكان حكم مشترك فيه بين كل الممكنات، وإذا كانت العلة مشتركة فيها، كان الحكم كذلك فإذن كل حكم الممكنات مشتركة في كونها بحيث يصح أن تكون مقدورة لله تعالى: والمقتضي لكونه قادرا علىٰ المقدور، هو ذاته ونسبة الذات إلىٰ الكل علىٰ السوية. فلما اقتضت الذات كونه تعالىٰ قادرا علىٰ البعض، وجب أن تقتضي كونه قادرا علىٰ الكل. فثبت أنه تعالىٰ قادر علىٰ كل الممكنات، فلو فرضنا شيئا آخر يصلح لأن يكون مؤثرا في الوجود، فعند فرض اجتماع هذين المؤثرين. إما أن يقع الأثر بهما، أو لا يقع بواحد منها، أو يقع بأحدهما دون الثاني والأقسام الثلاثة باطلة، لما مرت الإشارة إليه في مسألة التوحيد، ومسألة خلق الأفعال فوجب القطع بأنه لا شيء سوى قدرة الله تعالىٰ يصلح للتأثير والتكوين.

**الثاني**: أن صفة الإمكان صفة واحدة في الممكنات، وإنها محوجة إلىٰ المؤثر. فإما أن يقال: الإمكان يحوج إلىٰ مؤثر معين، أو يحوج إلىٰ مؤثر غير معين. والثاني محال. لأن ما لا يكون معينًا في نفسه لا يكون موجودًا وما لا يكون موجودًا استحال احتياج غيره إليه في الوجود. فإذن الإمكان يحوج إلىٰ شيء معين.

وذلك المعين إما أن يكون من الممكنات، وإما أن لا يكون. لا جائز أن يكون من الممكنات وإلا لكان إمكان ذلك الشيء يحوجه إلىٰ نفسه، وحينئذ يكون موجدا لنفسه.

وكل ما كان موجدًا لنفسه، كان واجبا لذاته، فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته. وهو محال. ولمّا بطل أن يكون ذلك الشيء من الممكنات، ثبت أنه واجب لذاته. فثبت أن الإمكان يحوج جميع الممكنات إلىٰ الموجود الواجب لذاته، فيكون الواجب لذاته هو المبدأ لوجود جميع الممكنات وهو المطلوب.

**فإن قيل**: لم لا يجوز أن يكون الإمكان علة للحاجة إلىٰ المؤثر، من حيث هو مؤثر والمؤثر من حيث هو مؤثر، له ماهية واحدة، بالنوع. وهي لا تمنع دخول أشياء كثيرة تحتها بالعدد.

**والجواب**: لما كان المؤثر من حيث إنه مؤثر، مفهومًا واحدًا، مشتركًا فيه بين ذوات الماهيات المختلفة، يلزم أن تكون المؤثرية لاحقًا من لواحق تلك الماهيات المختلفة وكل ما كان كذلك كان مفتقرًا إلىٰ المؤثر، ويعود التقسيم الأول فيه، ولا ينقطع الافتقار والاستناد، إلا عند الانتهاء إلىٰ الذات. ويجب أن تكون تلك الذات معينة - كما بيناه - وحينئذ يحصل المطلوب.

**الحجة الثالثة**: - هي مبنية علىٰ أصول الحكماء - هى أن كل ما كان ممكنا لذاته، فهو قابل للوجود والعدم، فلو كان شيء من الممكنات مؤثرا في وجود شيء آخر، لزم كون الشيء الواحد قابلا وفاعلًا معًا. وهو محال. فإذن الممكن له خاصية القبول، وليس له صلاحية التأثير، كما أن الواجب لذاته، له خاصية التأثير، وليس له صلاحية القبول.

**واعلم**: أن المخالفين في هذه المسألة فرق كثيرة:

**الفرقة الأولى من المخالفين في هذه المسألة**: الفلاسفة. الذين يقولون: المعلول الأول لذات الله تعالىٰ من غير واسطة شيء واحد، وهو العقل الأول. وأما سائر الأشياء فهي معلولات معلولاته. ولهم فيه شبه:

**الشبهة الأولى**: أن مفهوم أنه تعالىٰ مصدر(أ) غير مفهوم أنه مصدر (ب) بدليل أنه يصح العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر. وهذان المفهومان إما أن يكونا داخلين في الماهية، أو خارجين عنها، أو يكون أحدهما داخلا في الماهية، والآخر خارجا عنها.

**فإن كانا داخلين في الماهية** - وهو القسم الأول - كانت الماهية مركبة. وهذا في حق واجب الوجود محال.

**وإن كانا خارجين عن الماهية** - وهو القسم الثاني - فلا شك أنهما من لواحق

هذه الماهية وكل ما كان خارجا عن الماهية. لاحقا لها غير مستقل بنفسه فإنه يكون ممكنا بذاته واجبا بغيره، وحينئذ يعود التقسيم من أن تكون تلك الماهية مصدرا لأحد هذين اللازمين مغايرة لكونها مصدرا للازم الثاني. وإن كان هذان المفهومان أيضا خارجين عن الماهية، لزم إما التسلسل وإما الانتهاء إلىٰ الكثرة في الماهية - وهو القسم الأول -.

**وأما القسم الثالث**: وهو أن يكون أحد القسمين داخلا في الماهية والآخر خارجا عنها فهذا يقتضي أن تكون هذه الماهية مركبة؛ لأن كل ما له جزء، فأقله أنه مركب من جزأين. وذلك يقتضي أن تكون هذه الماهية مركبة. لأن كل ما له جزء، فأقله أنه مركب من جزأين وذلك يقتضي أن يكون المعلول واحدًا؛ لأن الجزء متقدم والمعلول متأخر، والجزء لا يكون باطلًا.

فثبت أن القول بصدور الشيئين عنه يفضي إلىٰ هذه الأقسام الباطلة، فيكون معلولا.

**الشبهة الثانية**: إذا صدر عن الشيء الواحد باعتبار واحد، الألف والباء - والألف لا شك أنه غير الباء - فمن حيث إنه صدر عنه الألف لم يصدر عنه الباء؛ لأنه من ذلك الحيث صدر عنه الباء، والباء ليس بالألف. ومن حيث إنه صدر عنه الباء، لم يصدر عنه الألف.

**الشبهة الثالثة**: العلة لا بد أن تكون ملائمة للمعلول، والشيء الواحد بالاعتبار الواحد، لو أوجب الشيئين المختلفين، لزم أن يكون الشيء الواحد بالاعتبار الواحد ملائمًا لشيئين مختلفين، والملائم للشيئين المختلفين مختلف فيلزم أن يكون الشيء الواحد بالاعتبار الواحد، مخالفا لنفسه. وهو محال.

**الشبهة الرابعة**: لما شاهدنا أن تأثير النار هو التسخين، وتأثير الماء هو التبريد، استدللنا بهذين الأثرين. علىٰ أن طبيعة الماء مخالفة لطبيعة النار، وإذا كان اختلاف الأثر دالًا علىٰ اختلاف المؤثر، فبأن يدل علىٰ تعدد المؤثر أولى.

**والجواب عن الشبهة الأولى**: أن الواحدة يصدق عليها أنها نصف الاثنين، وثلث الثلاثة، وربع الأربعة. فنقول: مفهوم أنها نصف الاثنين، مغاير لمفهوم أنها ثلث الثلاثة، ويعود التقسيم الذي ذكرتم فيها، فيلزم وقوع الكثرة في الوحدة. وذلك محال. ولما كان هذا الكلام باطلا، فكذا ما ذكرتم.

**والجواب عن الشبهة الثانية**: أن نقيض أنه صدر عنه الألف، هو أنه ما صدر

عنه الألف، لا أنه صدر عنه ما ليس بألف والفرق ظاهر بين قولك ما حصل بالألف وبين قولك حصل ما ليس بالألف . ولو صح ما ذكرتم لزم أن لا يقبل الواحد إلا الواحد، لأنه قبل الألف وقبل الباء ـ والباء ليس بألف ـ فحين قبل الألف لم يقبل الباء، وذلك محال. ولما كان هذا الكلام باطلا في جانب القابل، فكذا في جانب الفاعل.

**والجواب عن الشبهة الثالثة:** أن الملائم غير ملخص المعنى. فإن أردتم به كون العلة مماثلة للمعلوم، فهذا خطأ. لأن المعلوم لذاته محتاج إلىٰ العلة، والعلة لذاتها مؤثرة في المعلول، فلو كانت العلة والمعلول مثلين، لزم كون العلة معلولا والمعلول علة . وهو محال. وإن كان المراد من الملائمة شيئا آخر فلا بد من بيانه.

**والجواب عن الشبهة الرابعة:** أن الذي به عرفنا أن طبيعة الماء تخالف طبيعة النار، ليس هو مجرد اختلاف الأثرين، بل لما رأينا الماء حاصلًا بدون التسخين، والنار حاصلة بدون التبريد علمنا بهذا اختلاف طبيعتيهما. فالحاصل: أن المعرف لاختلاف الطبيعتين هو تخلف الآثار. لا اختلاف الآثار.

**والفرقة الثانية من المخالفين في هذه المسألة:** الثنوية الذين ينسبون الخير إلىٰ النور، والشر إلىٰ الظلمة. واعلم أن النور كيفية قائمة بالجسم ونحن قد دللنا علىٰ أن الجسم محدث، فكان القول بحدوث النور الذي هو كيفية قائمة بالجسم أولى.

**وقدماء المشايخ أبطلوا مذهبهم:** بأن من قال أخطأت فقائل هذا القول إما أن يكون هو النور أو الظلمة. فإن كان هو النور، فإن كان صدقا فالنور قد فعل الشر، وإن كان كذبا ـ والكذب شر ـ فالنور قد فعل الشر، وإن كان قائل هذا القول هو الظلمة، فإن كان صدقا ـ والصدق خير ـ فالظلمة فعلت الخير، وإن كان كذبا، فالظلمة ما فعلت الخطأ.

وترك الخطأ خير، فالظلمة فعلت الخير.

**الفرقة الثالثة من المخالفين في هذه المسألة:** المنجمون. الذين يقولون: المدبر في هذا العالم السفلي هو الأفلاك والكواكب. والذي يدل علىٰ بطلان قولهم: إن الأفلاك إما أن تكون بسائط أو مركبة من أجزاء كل واحد منها بسيط في نفسه. وكل بسيط فإنه يحصل له جانبان بحيث يكون كل واحد منهما مساويا للآخر ـ بكل ما كان كذلك. ـ فما كان ممسوس يمينه صح أن ينقلب ممسوس يساره، وبالعكس. كل ما كان كذلك، فإن التركيب والانحلال جائزان عليه. فإذن التركيب والانحلال جائزان علىٰ أجرام الفلك والكواكب. فيلزم من هذه النكتة فساد أصول الفلاسفة، أصحاب

المجسطي في أجرام الفلك. ويلزم القول بافتقارها في ذواتها وصفاتها وأشكالها إلىٰ تقدير فاعل مختار.

**واحتجوا**: بأنا نشاهد أن تغيرات أحوال هذا العالم مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب. ويدل عليه: حال الليل والنهار، وحال الفصول الأربعة.

**والجواب**: ثبت في المنطق أنه لا يلزم من حصول شيء عند شيء، ومن عدمه عند عدمه، كونه معللا به، لاحتمال حصول هذا الدوران مع شرط العلة وشرط العلة ومع صفة لازمة للعلة طردا وعكسا، مع أنه يكون أجنبيا عن التأثير.

**الفرقة الرابعة من المخالفين في هذه المسألة**: الطبيعيون. وهم يقولون: إن حوادث هذا العالم من المعادن والنبات والحيوان، معللة بامتزاج هذه العناصر بعضها مع بعض.

**واعلم**: أن القول بالمزاج باطل. وذلك لأن هذه العناصر إذا اختلطت وامتزجت فإما أن يكون تأثير كل واحد منها في الآخر، وتأثر كل واحد منها عن الآخر، يقع دفعة، وإما أن يوجد تأثير أحدهما في الآخر، ثم بعد ذلك يعود ذلك المغلوب غالبا.

والأول باطل. لأن المؤثر في انكسار كل واحد منهما: قوة الآخر. فالحار والبارد لو حصل انكسارهما معا ـ وحال حصول المعلول لابد من حصول العلة ـ يلزم أن يكونا في غاية القوة حال كونهما منكسرين وذلك محال. والثاني باطل أيضا لأن المغلوب بعد صيرورته مغلوبا، يمتنع أن يعود غالبا مع أنه حال قوته، كان عاجزا عن قهره.

**لا يقال**: لم لا يجوز أن يقال النارية صفة قائمة بجسم النار، وتلك الصفة علة للحرارة واليبوسة، وكذا المائية صفة قائمة بالماء، وتلك الصفة علة للبرودة والرطوبة.

فالكاسر لبرد الماء ورطوبته، ليس هو حر النار ويبسها، بل ناريتها، والكاسر لحر النار ويبسها، ليس هو برد الماء ورطوبته، بل مائيته؟

وعلى هذا التقدير يزول السؤال لأنا نقول: النارية والمائية إنما يتنافيان بواسطة ما بين أثريهما من التنافي وحينئذ يعود الكلام الأول

**الفرقة الخامسة من المخالفين في هذه المسألة**: المعتزلة. أما (النظام) فقال: إنه تعالىٰ غير قادر علىٰ خلق القبيح. قال: لأن صدور هذه الأشياء عن الله تعالىٰ

محال. وكل محال فهو غير مقدور. وإنما قلنا: إنه محال. لأن صدور هذه الأشياء عن الله تعالى، يستلزم الجهل، أو الحاجة وكل واحد منهما محال. ومستلزم المحال محال. فصدور هذه الأشياء عن الله تعالىٰ محال . وإنما قلنا :إن المحال غير مقدور، لأن المحال ما يمتنع وقوعه، والمقدور هو الذي يمكن وقوعه. والجمع بينهما محال.

**والجواب علىٰ مذهبنا**: إن خلق شيء من الأشياء لا يدل في حق الله تعالىٰ علىٰ الجهل، ولا علىٰ الحاجة. فزال هذا السؤال.

**وأما علىٰ مذهب "المعتزلة" فالجواب عن هذه الشبهة**: إن معنى كون القبائح مقدرة صالحة لإيجادها. فالحاصل: أن فعل هذه القبائح وإن كان ممتنعا لامتناع الداعي، لكنه غير ممتنع بالنظر إلىٰ صلاحية القدرة.

وأما (الكعبي) فإنه يقول : إنه تعالىٰ غير قادر علىٰ مثل مقدور العبد، لأن فعل العبد إما طاعة أو معصية. وهما محالان علىٰ الله تعالىٰ فثبت أنه تعالىٰ غير قادر علىٰ مثل فعل العبد.

**والجواب**: إن طاعة العبد ومعصيته . إما حركة وإما سكون. والله تعالىٰ قادر علىٰ جميع الحركات والسكنات.

**وأما البصريون** فقد سلموا أنه تعالىٰ قادر علىٰ مثل مقدور العبد، إلا أنهم قالوا: إنه تعالىٰ غير قادر علىٰ نفس مقدور العبد.

**واحتجوا عليه**: بأن ما كان مقدورا للقادر، فلا بد أن يحصل عندما يدعوه الداعي إلىٰ فعله، وأن لا يحصل عندما يصرفه الصارف عن فعله فلو فرضنا مقدورا واحدا بين قادرين، وحصل الداعي إلىٰ الفعل في حق أحدهما، وحصل الصارف عن الفعل في حق الثاني، لزم أن يوجد ذلك الفعل وأن لا يوجد وهذا محال. فالقول بوجود مقدور بين قادرين محال.

**والجواب**: أن من جوز وجود مقدور واحد لقادرين، لم يسلم أنه يلزم من تحقيق الصارف في حق أحد القادرين عن الفعل أن لا يوجد الفعل، لاحتمال أن يكون قصد غيره إلىٰ إيجاده سببا لوجوده.

**وأيضا**: الرجل إذا اعتمد علىٰ جسم آخر، فحدثت حركة في ذلك الجسم الآخر،فقد اتفقت المعتزلة علىٰ أن الحركة الحاصلة في ذلك الجسم المباين، إنما حصلت بتأثير وهذه هي المسألة المشهورة بمسألة التولد بالاعتماد وتأثير هذه

المدافعة. وأصحابنا أنكروا ذلك.

**وحجة أصحابنا**: أنه لو صح القول بالتولد، لزم وقوع الأثر الواحد بمؤثرين مستقلين بالأثر. وهذا محال فالقول بالتولد محال. بيان الملازمة: أنه إذا التصق جوهر فرد، بكف رجلين، ثم إن أحدهم جذب الكف في حال ما دفع الآخر أيضا كفه. فلو صح القول بالتولد، كان الجذب مولدا للحركة في ذلك الجوهر، كما أن الدفع مولد للحركة واحدة: والأول باطل، لأنه يقتضي حصول الجسم الواحد، في الحيز، في الآن الواحد، مرتين. وهذا غير معقول.

**وأيضا**: فعلى هذا التقدير، تكون الحركتان متماثلتين، فليس استناد أحدهما إلىٰ الجذب، والثانية إلىٰ الدفع أولى من العكس، فيلزم استناد كل واحدة من الحركتين إلىٰ الجذب وإلى الدفع، فيعود الأمر إلىٰ وقوع الأثر الواحد بمؤثرين مستقلين. ولما بطل هذا القسم ثبت أنه حصل في ذلك الجوهر الفرد حركة واحدة، حصلت بعلة الجذب وبعلة الدفع، ثم كل واحدة من هاتين العلتين مستقلة باقتضاء هذا الأثر، مع القول بالتولد. فيلزم حصول الأثر الواحد بمؤثرين مستقلين وذلك محال. لأن ذلك الأثر يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما. وهو محال.

**واستدلال المعتزلة علىٰ القول بالتولد**: إنما هو لحسن المدح والذم، والثواب والعقاب. وقد تقدم الجواب عنه في مسألة خلق الأفعال.

## المسألة الرابعة والعشرون

## في بيان أنه تعالىٰ مريد لجميع الكائنات

**مذهب المعتزلة:** أن الإرادة توافق الأمر: فكل كما أمر الله به، فقد أراده وكل ما نهى عنه، فقد كرهه.

**ومذهبنا:** أن الإرادة توافق العلم. فكل ما علم وقوعه فهو مراد الوقوع، وكل ما علم عدمه فهو مراد العدم فعلى هذا إيمان (أبي جهل) مأمور به وهو غير مراد، وكفره منهي عنه. وهو مراد.

**لنا وجهان:**

**الحجة الأولى:** قد دللنا علىٰ أنه تعالىٰ خالق أفعال العباد وكل من خلق شيئا لا علىٰ سبيل الإكراه والإلجاء، فهو مريد لذلك الشيء، فوجب القطع بأنه تعالىٰ مريد لجميع أفعال العباد.

**الحجة الثانية:** أنه تعالىٰ علم من (أبي جهل) أنه لا يؤمن. وقد بينا أن العلم بعدم الإيمان مضاد لوجود الإيمان. وعند قيام أحد الضدين كان الضد الثاني ممتنع الوجود بذاته. فإذن إيمان(أبي جهل) ممتنع الحصول مع ذلك العلم. وكل المعلومات معلوم لله تعالىٰ. فالله تعالىٰ لا بد وأن يكون عالما بامتناع وجود هذا يدل علىٰ أنه سبحانه وتعالىٰ يمتنع أن يكون مريدا لصدور الإيمان عن الكافر.

**وأما المعتزلة. فقد احتجوا علىٰ قولهم بوجوه:**

**الشبهة الأولى:** إنه تعالىٰ أمر الكافر بالإيمان وكل من أمر بشيء فهو مريد لوجود المأمور به، فيلزم أن يكون الله تعالىٰ أراد الإيمان من الكافر.

**الشبهة الثانية:** إرادة الكفر والفسق سفه، والسفه لا يليق بالحكيم. وأيضا: إن من أراد منه الكفر والفسق ،ثم إنه يعاقب عليهما، كان ذلك غاية السفاهة.

**الشبهة الثالثة:** الطاعة عبارة عن تحصيل مراد المطاع فلو أراد الله تعالىٰ

الكفر من الكافرين، لكان الكافر مطيعا لله تعالىٰ بكفره. وذلك باطل بالاتفاق.

**الشبهة الرابعة:** الرضا بقضاء الله تعالىٰ واجب بالإجماع، فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى، لوجب الرضا بالكفر، لكن هذا باطل. لأن الرضا بالكفر كفر.

**الشبهة الخامسة:** لو أراد الله تعالىٰ الكفر من الكافر، وخلق الكفر في الكافر، لكان تكليف الكافر بالإيمان تكليف بما لا يطاق. وهذا باطل بالعقل والسمع.

**أما العقل:** فلأن كل إنسان يجد بالضرورة من نفسه، أنه إن أراد الطاعة، يمكنه فعلها. فكيف يقال: إنه غير متمكن من الطاعة، مع أنه يجد بالضرورة ثبوت هذه المكنة؟

**أما السمع:** فقوله تعالىٰ: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا بِاللَّهِ﴾ [النِّساء: ٣٩] ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ ﴿٤٩﴾﴾ [المدثر: ٤٩] وكذا القول في جملة الآيات الدالة علىٰ أن الإنسان غير عاجز عن الإتيان بالطاعات.

**الشبهة السادسة:** التمسك بقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزُّمَر: ٧] وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ ﴿٣١﴾﴾ [غافر: ٣١] وبقوله ﴿يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [البَقَرَة: ١٤٢].

**والجواب عن الشبهة الأولى:** لا نسلم أن الأمر بالشيء يستدعي إرادة المأمور به فإن النزاع ما وقع إلا فيه.

**وعن الشبهة الثانية:** إنا سنقيم الدلالة القاطعة ـ إن شاء الله تعالى ـ علىٰ أن القبيح لا يقبح إلا بالشرع، وعلىٰ هذا الأصل فإنه لا يقبح من الله تعالىٰ شيء.

**وعن الشبهة الثالثة:** إن الطاعة موافقة للأمر لا موافقة للإرادة.

**وعن الشبهة الرابعة:** القضاء صفة الله. ونحن راضون بقضاء الله تعالىٰ. أي راضون بصفة الله تعالىٰ، وأما الكفر فليس هو نفس قضاء الله تعالى، بل هو مقتضي قضاء الله تعالى، ولم يدل الدليل علىٰ أنه واجب الرضى بكل شيء قضى الله تعالىٰ به.

**وعن الشبهة الخامسة:** المعارضة بالوجوه الستة التي ذكرناها في خلق الأفعال.

**وعن الشبهة السادسة:** إن الرضا والمحبة، ترك الاعتراض، والكفر والمعاصي وإن كانا بإرادة الله تعالىٰ لكنهما ليستا بمحبة الله تعالىٰ ولا برضاه.

## المسألة الخامسة والعشرون

# في أن الحسن والقبح يثبتان بالشرع

**وأيضا**: نعلم بعقولنا: أن العلم صفة كمال، والجهل صفة نقص، وإنما النزاع في أن كون بعض الأفعال متعلق الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة، وكون البعض الآخر متعلق المدح في الدنيا والثواب في الآخرة. هل هو لأجل صفة عائدة إلىٰ الفعل، أو ليس الأمر كذلك، بل هو محض حكم أهل المعرفة به؟

**قالت المعتزلة**: المؤثر في هذه الأحكام صفات عائدة إلىٰ الأفعال.

**ومذهبنا**: أنه مجرد حكم الشرع.

وإذ تنقح محل النزاع . فنقول: الذي يدل علىٰ قولنا وجوه:

**الحجة الأولى**: إن أفعال العباد. إما اضطرارية، وإما اتفاقية. وعلىٰ التقديرين فالقول بالحسن والقبح العقليين باطل بيان المقدمة الأولى: إن صدور الفعل عند حصول القدرة والداعي .إما أن يكون واجبا، أو لا . فإن كان واجبا كان فعل العبد اضطراريا، لأن حصول القدرة والداعي ليس بالعبد، وإلا لزم التسلسل وإذا كان كذلك فعند حصولهما يكون الفعل واجبا، وعندما لا يكونان حاصلين كان الفعل ممتنعا، فكان الاضطرار لازما لامحالة.

وأما إن لم يكن حصول الفعل عند حصول القدرة والداعي واجبا، فأما أن يتوقف رجحان الفعل علىٰ الترك علىٰ مرجح أو لا يتوقف .فإن توقف كان حصول ذلك الفعل عند حصول ذلك المرجح واجبا .وإلا عاد الكلام الأول ولزم التسلسل. وإذا كان واجبا عاد القول بأن حصول الفعل عند حصول القدرة والداعي اضطراري. وأما إن لم يتوقف رجحان الفعل علىٰ الترك علىٰ مرجح، كان رجحان الفعل اتفاقيا، بمعنى أنه اتفق حصول هذا الرجحان، لا لمؤثر أصلا، فلا يكون ذلك الرجحان من العبد . فثبت أن أفعال العباد إما اضطرارية وإما اتفاقية. وإذا كان كذلك وجب أن

يكون القول بالحسن والقبح العقلي باطلا.

أما علىٰ قولنا فظاهر، وأما علىٰ قول المعتزلة فلأن كل واحدة من هاتين الحالتين تنافي الاختيار، وعند فقدان الاختيار لا يبقى الحسن والقبح.

**فإن قيل:** فهذا الكلام بتمامه قائم في الغائب، فينبغي أن لا يصدر من الله تعالىٰ فعل حسن ولا فعل قبيح قلنا: قد ذكرنا في مسألة خلق الأفعال أن صدور الفعل عن القادر، موقوف علىٰ المرجح، وذلك المرجح هو الإرادة. والإرادة في حق العبد محدثة، فافتقرت إلىٰ الخالق والموجد، فكان هذا المعنى لازما في حق العبد بخلاف الباري تعالى، فإن إرادته قديمة أزلية، فاستغنت عن المؤثر .فلم يلزم الجبر في حقه.

**الحجة الثانية:** لو كان الظلم قبيحا لوجه عائد إليه، لزم تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية. وهذا محال فذلك محال. بيان الملازمة: إن القبيح نقيض اللا قبيح واللا قبيح محمول علىٰ العدم، والمحمول علىٰ العدم عدم، فلا قبيح عدم. فوجب أن يكون القبح صفة موجودة. إذا ثبت هذا فنقول: الظلم ماهية مركبة من أمور: منها كون ذلك الإضرار غير مستحق . ومعلوم أن كونه غير مستحق قيد عدمي، فإذا عللنا قبح الظلم بكونه ظلما، وكونه ظلما ماهية مركبة من قيود أحدها قيد عدمي، فحينئذ لم يكن مجموع القيود المعتبرة في كونه ظلما أمرا وجوديا فيلزم تعليل القبح الذي هو صفة موجودة، بالعدم، وهو محال. وإنما قلنا: إن تعليل ذلك الموجود بالعدم محال، وذلك لأن العدم نفي محض وسلب صرف، وإيجاد الغير يعتمد كونه موجودا في نفسه وإذا لم يكن له ثبوت وتحقق أصلا ، امتنع كونه علة لغيره.

**الحجة الثالثة:** لو كان قبح الكذب لكونه كذبا، لوجب أن يقبح كل ما كان كذبا، وكان يلزم أن يكون الكذب الذي يكون سببا لخلاص الأنبياء والرسل وعليه السلام ـ عند إقدام الظلم عليهم بالقتل، وأنواع الإيذاء، قبيحا. ومعلوم أنه ليس كذلك فدل هذا علىٰ أن كونه كذبا ليس علة للقبح.

**فإن قيل:** الكذب في جميع المواضع قبيح. والواجب في هذه الصور إنما هو ذكر المعاريض .كما قيل: (إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب) وأيضا: لم لا يجوز أن يقال: إن كونه كذبا علة للقبح .إلا أن الحكم تخلف عن العلة في هذه الصورة، لقيام مانع ومعارض.

**والجواب عن السؤال الأول:** إنا نفرض أن الكلام فيما إذا لم يكن التعريض

كافيا، كما إذا قال: هل رأيت فلانا في هذه الساعة؟ وهل تعرف مكانه؟ فإن قلت نعم طالبك به وقتله لا محالة، وإن قلت: لا . فقد كذبت.

**وأما السؤال الثاني فجوابه**: إنه لو جاز تخلف القبح عن الكذب لمانع، فلا كذب إلا ويجوز أن يقال له لعله وجد مانع من الموانع يمنعه من قبحه. وعلىٰ هذا التقدير لا يمكنك الحكم القطعي بقبح شيء من الأكاذيب. أقصى ما في الباب أن يكون الحاصل هو الظن. وعند هذا لا يمكنك الحكم بقبح الكذب في حق الله تعالىٰ.

**الحجة الرابعة**: لو أن ظالما قال لشخص: إني سأقتلك غدا. فههنا الحسن إما أن يقتله. وهو باطل قطعا .أو أن لا يقتله، إلا أنه إذا لم يقتله صار الخبر بأنه سيقتله غدا: كذبا. فلو كان الكذب قبيحا، لكان ترك القتل يلزمه القبيح، وما يلزمه القبيح فهو قبيح، فكان يجب أن يكون ترك القبيح قبيحا. ولما كان ذلك باطلا، علمنا أنه لا يمكن الحكم بقبح الكذب مطلقا. وبالله التوفيق.

**شبهة للخصم**: إنا نعلم ببداهة العقل أن الظلم قبيح، وأن الإحسان حسن. وهذا العلم غير مستفاد من الشرع. فإن من ينكر الشرع، حصل له هذا العلم. فدل ذلك علىٰ أن هذا مستفاد من العقل.

**والجواب**: إن هذا الحسن والقبح عبارتان عن رغبة الطبع ونفرته. ولا نزاع في أن هذا معلوم بالعقل وإنما النزاع في أن كون الفعل متعلق الذم والعقاب، أو متعلق المدح والثواب. هل هو لأجل صفة قائمة بالفعل؟ وما ذكرتموه لا يدل علىٰ ذلك وتمام الكلام فيه، مذكور في كتاب "المحصول في علم الأصول" والله أعلم.

## المسألة السادسة والعشرون

# في أنه لا يجوز أن تكون أفعال الله تعالىٰ وأحكامه معللة بعلة البتة

اتفقت المعتزلة: علىٰ أن أفعال الله تعالىٰ وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد وهو اختيار أكثر المتأخرين من الفقهاء. وهذا عندنا باطل. ويدل عليه وجوه خمسة:

**الحجة الأولى:** إن كل من فعل فعلا، لأجل تحصيل مصلحة، أو لدفع مفسدة، فإن كان تحصيل تلك المصلحة أولى له من عدم تحصيلها، كان ذلك الفاعل قد استفاد بذلك الفعل تحصيل تلك الأولوية. وكل من كان كذلك، كان ناقصا بذاته، مستكملا بغيره. وهو في حق الله تعالىٰ محال وإن تحصيلها وعدم تحصيلها بالنسبة إليه سيان فمع الاستواء لا يحصل الرجحان، فامتنع الترجيح.

**لايقال:** حصولها ولها حصولها بالنسبة إليه، وإن كانا علىٰ التساوي، إلا أن حصولها أولى للعبد من عدم حصولها له، فلأجل الأولوية العائدة إلىٰ العبد ترجح الوجود علىٰ العدم لأنا نقول: تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها له إما أن يكونا متساويين بالنسبة إلىٰ الله تعالى، أو لا يستويان. وحينئذ يعود التقسيم المذكور.

**الحجة الثانية:** لو كانت موجدية الله تعالىٰ معللة بعلة، لكانت تلك العلة. إن كانت قديمة لزم من قدمها قدم الفعل. وهو محال. وإن كانت محدثة، افتقر كونه تعالىٰ موجدا لتلك العلة، إلىٰ علة أخرى، فيلزم التسلسل وهو محال. وهذا هو المراد من قول مشايخ الأصول (علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه).

**الحجة الثالثة:** إن جميع الأغراض، يرجع حاصلها إلىٰ شيئين: تحصيل اللذة والسرور، ودفع الألم والحزن. والله تعالىٰ قادر علىٰ تحصيل هذين المطلوبين ابتداء من غير شيء من الوسائط. وكل من كان قادرا علىٰ تحصيل المطلوب ابتداء بدون الواسطة، ولم يصر تحصيل ذلك المطلوب بتلك الوسائط أسهل عليه من تحصيله

ابتداء: كان التوسل إلىٰ تحصيل ذلك المطلوب بتلك الواسطة عبثا، وذلك علىٰ الله تعالىٰ محال. فثبت أنه لا يمكن تعليل أفعاله وأحكامه بشيء من العلل والأغراض.

**الحجة الرابعة**: أنه لو وجب أن يكون خلقه وحكمه معللا بغرض، لكان خلق الله تعالىٰ العلم في وقت معين دون ما قبله وما بعده، معللا برعاية مصلحة وغرض. ثم ذلك الغرض ـ وتلك المصلحة ـ إما أن يقال: إنه كان حاصلا قبل ذلك الوقت، وإما كان حاصلا قبله. فإن كان حاصلا قبله، كان ما لأجله أوجد الله تعالىٰ العالم في ذلك الوقت، حاصلا قبل أن أوجده. فيلزم أن يقال: إنه كان موجدا له قبل أن كان موجدا وذلك محال وأما إن قلنا بأن ذلك الغرض وتلك المصلحة ما كان حاصلا قبل ذلك الوقت، وإنما حدث في ذلك الوقت، فنقول: حصول ذلك الغرض في ذلك الوقت، إما أن يفتقر إلىٰ المحدث أولا يفتقر. فإن لم يفتقر فقد حدث لشيء، لا عن موجد ومحدث وهو محال. وإن افتقر إلىٰ المحدث. فإن افتقر تخصيص إحداث ذلك الغرض بذلك الوقت إلىٰ غرض آخر، عاد التقسيم الأول فيه. ولزم التسلسل وإن لم يفتقر البتة إلىٰ رعاية غرض آخر، فحينئذ تكون موجدية الله تعالىٰ وخالقيته، غنية عن التعليل بالأغراض والمصالح. وهذا هو المطلوب.

واعلم: أن هذه الحجة التي ذكرناها في اختصاص حدوث العالم بذلك الوقت المعين، عائدة في اختصاص كل واحد من الحوادث لوقته المعين.

**الحجة الخامسة**: قد بينا في مسألة خلق الأفعال: أنه لا موجد إلا الله تعالى، وإذا كان كذلك، كان الخير والشر والكفر والإيمان حاصلا بإيجاده وتخليقه وتكوينه. وإذا كان الأمر كذلك، امتنع توقف كونه تعالىٰ خالقا وموجدا علىٰ رعاية المصالح والأغراض.

واحتج الخصم علىٰ مذهبه: بأنه تعالىٰ عالم بقبح القبائح، وعالم بكونه غنيا عنه.

وكل من كان كذلك، امتنع أن يكون فاعلا للقبيح.

**أما المقدمة الأولى**: ـ وهي قولنا: إنه عالم بقبح القبائح، وعالم بكونه غنيا عنه ـ فهذه المقدمة مبنية علىٰ ثلاث مقدمات:

**إحداها**: أن القبائح إنما تقبح لوجوه عائدة إليها.

**وثانيها**: أنه تعالىٰ منزه عن جميع الحاجات.

**وثالثها**: أنه تعالىٰ عالم بجميع المعلومات وإذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث،

ظهر أنه تعالىٰ غني عن فعل كل القبائح، وأنه تعالىٰ عالم بكونه غنيا عنها.

**وأما المقدمة الثانية**: وهي أن كل من كان غنيا عن القبائح، وكان عالما بكونه غنيا عنها، فإنه يستحيل أن يفعل القبيح ـ فقد ذكروا في تقرير هذا طريقين:

**الأول**؛أنا ببداهة العقل نعلم أن جهة القبح جهة صرف عن الفعل، لا جهة دعاء إليه. فإذا حصل العلم بكونه قبيحا ولم يصر هذا الصرف معارضا بداعية الشهوة والحاجة، بقي الصرف خاليا عن معارضة الداعي، فوجب أن يمتنع الفعل.

**الطريق الثاني**: هو أنا نثبت هذه المقدمة في الشاهد ثم نقيس الغائب علىٰ الشاهد. أما إثباتها في الشاهد. فلأنا إذا قلنا لإنسان كامل العقل: إن صدقت أعطيناك دينارا، وإن كذبت أعطيناك دينار. وفرضنا حصول الاستواء بين الصدق والكذب، في جميع منافع الدنيا والآخرة، وفي جميع مضارهما من المدح والذم والثواب والعقاب، وسهولة التلفظ بتلك اللفظة وصعوبته فإن في هذه الصورة نعلم بالضرورة: أنه يرجح الصدق علىٰ الكذب .وذلك يدل علىٰ أن جهة الحسن جهة دعاء وجهة القبح صرف.

وإذا ثبت هذا في الشاهد فتقيس عليه الغائب. ونقول هذا الترجيح لا بد فيه من علة وتلك العلة ليست إلا علمه بأن هذا حسن وذاك قبيح.لأنا كلما علمناه قبيحا، علمنا هذه المرجوحية وكلما علمناه حسنا علمنا هذه الراجحية فلما دار العلم بأحدهما مع العلم بالآخر وجودا وعدما، علمنا: أن العلة في هذا البعث وفي هذا المنع، ليس إلا العلم بهذه الجهة. وإذا كان العلم حاصلا في حق الله تعالى، وجب أن يترتب عليه هذا البعث وهذا المنع.

هذا غاية تقرير كلام المعتزلة في هذه المسألة.

**والجواب**: أما المقدمة الأولى من هذا الدليل فهي مبنية علىٰ أن الحسن والقبح، إنما يثبتان لوجوه عائدة إلىٰ الفعل. وقد أبطلنا هذه القاعدة. سلمنا: أنه تعالىٰ عالم بقبح القبيح وعالم بكونه غنيا، فلم قلتم : إن كل من كان كذلك، فإنه لا يفعل القبيح؟ وتقريره. إنكم إما أن تقولوا :إن كل من كان كذلك، فإنه يمتنع مع هذه الحالة أن يفعل القبيح، أو لا تدعوا الامتناع العقلي فإن ادعيتم الامتناع العقلي، لم يكن الله تعالىٰ قادرا مختارا، لأن الاستغناء والعلم بذلك الاستغناء من لوازم ذاته، وترك القبيح من لوازم هذا الاستغناء وهذا العلم ولازم اللازم: لازم. فترك القبيح من لوازم الذات المخصوصة. وإذا كان كذلك، كان القبيح أمرا واجبا

بالذات، ممتنع العدم.

وإذا كان ترك القبيح أمرا واجبا بالذات، كان إيصال الثواب إلىٰ المستحق أمرا واجبا، وجوبا بالذات. لأن تركه لما كان قبيحا ممتنعا بالذات، كان فعله فعلا واجبا بالذات. فحينئذ يلزم أن تكون ذاته تعالىٰ موجبة لحصول الثواب ووصوله إلىٰ المستحق، وأن لا يكون قادرا علىٰ الترك أصلا فإثبات الحكمة علىٰ هذا الوجه، يقدح في كونه قادرا، إلا أن الحكمة مفرعة علىٰ كونه قادرا. والفرع إذا استلزم فساد الأصل كان باطلا، فالقول بالحكمة يجب أن يكون باطلا علىٰ هذا القول.

**وأيضا**: إذا كان الفعل موقوفا علىٰ الداعي، لزم الجبر، وإذا لزم الجبر كان الله تعالىٰ فاعلا لجميع أفعال العباد، بواسطة خلق القدرة والداعي الموجب لها، وإذا كان كذلك، امتنع أن يقال: إنه تعالىٰ لا يفعل هذه الأفعال.

**وأما القسم الثاني**: وهو أن تقولوا: إن كونه تعالىٰ غنيا، مع كونه عالما بكونه غنيا، لا ينافي فعل القبيح ولم يكن بين حصول هذا الفعل وحصول ذلك الوصف منافاة ولا معاندة أصلا، فحينئذ يتعذر الاستدلال بذلك الوصف علىٰ أنه تعالىٰ لا يفعل القبيح، لأن كل ما لم يكن فيه امتناع، لم يلزم من فرض وجوده محال ولا فساد.

وهذا سؤال صعب علىٰ ما ذكروه. والله أعلم بالصواب.

# المسألة السابعة والعشرون

## في إثبات الجوهر الفرد

اعلم أنا قبل الخوض في مسألة المعاد، نفتقر إلىٰ إثبات أصلين:

**أحدهما**: معرفة النفس، ومعرفة النفس محتاجة إلىٰ معرفة الجوهر الفرد.

**والأصل الثاني**: إثبات الخلاء. ونحن قبل الخوض في مسألة المعاد، نذكر هذه المسائل الثلاث:

**أما مسألة الجوهر الفرد**:

فنقول: لا شك أن هذه الأجسام المحسوسة، قابلة للانقسامات، وهذه الانقسامات الممكنة إما أن تكون موجودة بالفعل، أو لا تكون. وعلىٰ كلا التقديرين فهي إما أن تكون متناهية أو غير متناهية. فحصل من هذا التقسيم أقسام أربعة. لا مزيد عليها:

**الأول**: قول من يقول: الجسم المحسوس مركب من أجزاء متناهية وكل واحد منها غير قابل للقسمة بوجه من الوجوه. وهذا قول أكثر المتكلمين.

**الثاني**: قول من يقول: الجسم المحسوس مركب من أجزاء غير متناهية. بالفعل. وهذا هو القول المنسوب إلىٰ (النظام).

**والثالث**: قول من يقول: هذا الجسم المحسوس واحد في نفسه، كما أنه واحد في الحس، إلا أنه قابل لانقسامات غير متناهية. لا بمعنى أنه يقبل انقسامات غير متناهية دفعة واحدة، بل بمعنى أن الجسم لا ينتهي في الصغر إلىٰ حد إلا ويقبل بعد ذلك الانقسام.

وإن كل ما يخرج من الانقسامات إلىٰ الفعل أبدًا فهو متناه. كما أنا نقول: إنه تعالىٰ قادر علىٰ ما لانهاية له، لا بمعنى أنه يمكن أن يخلق أشياء لا نهاية لها. فإن ذلك محال.

بل بمعنى أنه تعالىٰ لا يصل في الخلق والإيجاد، إلىٰ حد، إلا ويمكنه بعد ذلك أن يوجد شيئا آخر وإن كل ما يخرج إلىٰ الوجود فإنه متناه. وهذا مذهب جمهور الفلاسفة.

**الرابع**: قول من يقول: الجسم البسيط واحد في نفسه، لكنه قابل لانقسامات متناهية.

فهذا هو تفصيل المذاهب في هذا الباب.

ويدل علىٰ أن الجسم مركب من أجزاء متناهية كل واحد منها لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه، دلائل:

**الحجة الأولى**: إن كانت الحركة مركبة من أمور متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة الزمانية بوجه من الوجوه، كان الجسم مركبا من أمور كل واحد منها لا يقبل القسمة الزمانية بوجه من الوجوه، والمقدم حق فالتالي مثله.

**وإنما قلنا**: إن الحركة مركبة من أمور متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة الزمانية، وذلك لأن الجسم يشاهد أنه تحرك بعد أن لم يكن متحركا. وهذه الحركة صفة زائدة علىٰ ذات الجسم. ثم نقول: هذه الصفة إما أن لا يحصل شيء منها في الحال، أو يحصل. فإن لم يحصل شيء منها في الحال، امتنع أن يصير ماضيا أو مستقبلا. وذلك لأن الماضي هو الذي كان حاضرا في وقت من الأوقات. وقد زال الآن. والمستقبل هو الذي يتوقع أن يحضر في زمان من الأزمنة الآتية، وبعد لم يحضر. فلو امتنع أن يكون له حضور بوجه من الوجوه، لم يكن ماضيا، ولا مستقبلا ولا حاضرا. وكل ما كان كذلك لم يكن موجودا البتة. فالحركة لا وجود لها البتة. وهذا خلف. فثبت أنه لا بد أن يحضر من الحركة شيء في الحال. وذلك الحاضر في الحال، إما أن يقبل القسمة بحسب الزمان، أو لا يقبل فإن قبلها افترض فيه جزءان أحدهما قبل الآخر، لأن القسمة الزمانية هكذا تكون، وحين ما كان النصف الأول موجودًا، لم يكن النصف الثاني حاضرا، وحينما جاء النصف الثاني، صار النصف الأول فانيا، وحينئذ لا يكون الحاضر الموجود حاضرًا موجودا، بل الحاضر الموجود منه نصفه. ثم نعيد التقسيم الأول في ذلك النصف.

والحاصل أن كل ما كان منقسما بحسب القسمة الزمانية، لم يكن مجموعه موجودًا، وما كان مجموعًا حاضرًا وجب أن لا يكون منقسما بحسب القسمة الزمانية فثبت أن الحاضر من الحركة والحاصل منها في الحال غير قابل للقسمة الزمانية.

إذا ثبت هذا فنقول: إذا انقضى ذلك الجزء حصل عقيب انقضائه شيء آخر، وهو أيضا حاضر . فوجب أن لا يكون هو أيضا منقسما. وهكذا القول في جميع الأجزاء الواقعة في تلك الحركة إلىٰ آخرها . فثبت بهذا البرهان القاطع القاهر أن الحركة مركبة من أمور متتالية كل واحد منها غير قابل للقسمة البتة. وإذا ثبت هذا قلنا: وجب أن يكون الجسم أيضا كذلك، لأن القدر الذي يقطع من المسافة بالجزء الذي لا يتجزأ من الحركة إن كان منقسما كانت الحركة إلىٰ نصفها نصف الحركة إلىٰ آخرها . وحينئذ يكون ذلك الجزء من الحركة منقسما وقد فرضنا أنه غير منقسم. هذا خلف. وإن لم يكن منقسما فهو المطلوب.

ولما كانت الحركة مركبة من أجزاء متتالية. كل واحد منها غير قابل للقسمة، وثبت أن هذا القدر المقطوع بكل واحد منهما من المسافة غير منقسم، وجب أن تكون المسافة مركبة من أجزاء متلاصقة كل واحد منها غير قابل للقسمة وهو المقصود.

**الحجة الثانية**: الزمان مركب من آنات متتالية، فوجب أن يكون الجسم مركبا من نقط متشافعة.

**بيان المقدمة الأولى من وجهين:**

**الأول**: أن الزمان كم . وهو إما كم منفصل أو متصل لا جائز أن يكون كَمًّا متصلا لأن الماضي معدوم والمستقبل معدوم. والآن طرف، فيلزم أن يكون أحد المعدومين متصلا بالمعدوم الآخر بطرف موجود. وهو محال فإذن هو كمٌّ منفصل فيكون مركبا عن وحدات متعاقبة. وهو المقصود.

**الثاني**: أن الآن الحاضر غير منقسم وإلا لم يكن حاضرًا. وإذا ثبت هذا، فعدمه يقع أيضا دفعة واحدة، فيكون عدمه حاصلا عقيب وجوده. وكذا القول في الثاني. وهذا يقتضي تعاقب الآنات. وإذا ثبت أن الزمان مركب من الآنات المتتالية وجب أن يكون الجسم مركبا من نقط متشافعة، للتقريب المذكور في الطريقة الأولىٰ.

**الحجة الثالثة**: النقطة شيء موجود، مشار إليها . وهي لا تنقسم، ومتى كان الأمر كذلك، كان القول بالجوهر الفرد لازما أما قولنا النقطة شيء موجود، مشار إليها وهي لا تنقسم فهذا لا يتم إلا ببيان أمور:

**الأول**: إن النقطة شيء موجود. وهذا متفق عليه. إلا أنا نقول الدليل عليه أن الخط متناه بالفعل. وإذا كان متناهيا بالفعل، كانت نهايته موجودة بالفعل. ولا

معنى للنقطة إلا نهاية الخط . فثبت أن النقطة موجودة بالفعل.

**فإن قيل**: نهاية الشيء عبارة عن انقطاعه، ، وانقطاع الشيء عبارة عن أنه فني وما بقي منه شيء البتة وعدم الشيء كيف يكون أمرا موجودا؟

**قلنا**: نحن نعلم بالضرورة أن المقدارين إذا تماسا، فإنهما يتماسان بطرفيهما، فلو كان طرف الشيء نفس العدم لكان معنى المماسة، هو أن عدم هذا مماس لعدم ذاك وهذا غير معقول. فعلمنا أن طرف الشيء يستحيل أن يكون نفس العدم.

وأما المطلوب الثاني: وهو أن النقطة شيء مشار إليه ـ فذلك ظاهر؛ لأنه يمكننا أن نشير بالحس إلىٰ طرف الخط.

**وأما المطلوب الثالث** ـ وهو أن النقطة غير قابلة للقسمة ـ فالذي يدل عليه، أنها لو انقسمت لافترض فيها جزءان وحينئذ يكون طرف الخط هو القسم الثاني فقط، وحينئذ لا يكون الطرف طرفا . هذا خلف.

**فالحاصل**: أن كل ما كان منقسما، لم يكن كله طرفا، وكل ما كان كله طرفا، لم يكن منقسما، والنقطة عبارة عن نفس الطرف، فوجب أن لا تكون منقسمة، ولما ثبت بالبرهان هذه المطالب الثلاثة ظهر أن النقطة موجودة مشار إليها، غير منقسمة.

وإذا ثبت هذا فنقول: هذا الشيء إما أن يكون جوهرًا، وإما أن يكون عرضًا. لا جائز أن يكون عرضًا. وإلا لافتقر إلىٰ محل ومحله إن كان منقسما لزم انقسامه بانقسام محله. وذلك محال. وإن لم يكن منقسما عاد التقسيم فيه. وهو أنه إما أن يكون جوهرًا أو عرضًا. ويلزم إما التسلسل ـ وهو محال ـ أو الانتهاء إلىٰ جوهر غير قابل للقسمة وهو المطلوب.

**الحجة الرابعة**: إذا فرضنا خطا قائما علىٰ خط، ثم إن الخط القائم انتقل من أحد جانبي الخط الثاني إلىٰ الجانب الآخر. فهذا الخط المتحرك صار بجميع الأجزاء المفترضة فيه ممسوس طرف الخط المتحرك، وطرف الخط المتحرك نقطة، وممسوس النقطة نقطة، فالخط المتحرك عليه، وجب أن يكون مركبا من النقط التي كل واحد منها غير قابل للقسمة. ولا معنى لقولنا الجسم مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ إلا ذلك.

**الحجة الخامسة**: إذا وضعنا كرة حقيقية علىٰ سطح حقيقي، فموضع المماسة إما أن يكون منقسما أو لا يكون . والأول باطل. وإلا لكان ذلك الموضع من الكرة منطبقا علىٰ السطح المستقيم، والمنطبق علىٰ المستقيم مستقيم فذلك الموضع من الكرة مستقيم.

فإذا تدحرجت الكرة فالموضع الثاني من مواضع المماسة يكون أيضا مستقيما ثم إن موضع المماسة الثانية لا شك أنه منطبق متصل بموضع المماسة الأولىٰ. فإن كان ذلك الاتصال علىٰ الاستقامة، صارت الكرة سطحا مستويا وإن كان لا علىٰ الاستقامة، بل علىٰ الزاوية، صارت الكرة مضلعة. هذا خلف.

فثبت أن موضع المماسة من الكرة شيء غير قابل للقسمة وإذا تدحرجت الكرة حتىٰ تمت الدائرة، كانت تلك الدائرة مركبة من مواضع المماسات، وتلك المواضع نقط غير مستقيمة، فحينئذ حصلت تلك الدائرة خطا مركبا من النقط المتلاصقة. وذلك هو المطلوب.

**الحجة السادسة**: لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها لكان مركبا من أجزاء لا نهاية لها بالفعل. وهذا محال، فذلك محال.

**بيان المقام الأول من وجهين:**

**الأول**: أن كل موضع اختص بخاصية لا تحصل في سائر المواضع، كان ذلك الموضع متميزا بالفعل عن سائر المواضع. وكل نقطة يمكن فرضها في خط، فإن تلك النقطة مختصة بخاصية ممتنعة الحصول في سائر النقط، فيلزم أن تكون كل واحدة من النقط التي يمكن فرضها في الخط، أن تكون حاصلة بالفعل.

وجميع مقدمات هذه الحجة جلية، إلا قولنا إن كل واحدة من النقط التي يمكن فرضها في الخط، فإنها تختص بخاصية لا توجد في سائر النقط التي يمكن فرضها.

**والدليل عليه**: أن كل خط فإن مقطع النصف منه موضع معين، ويستحيل أن يكون غير تلك النقطة موضع النصف. وكذا القول في مقطع الثلث ومقطع الربع فإنك إن زدت علىٰ مقطع الثلث شيئا، أو نقصت منه شيئا، لم يكن ذلك مقطع الثلث بل مقطعا آخر، وكذا القول في جميع المقاطع التي لانهاية لها. فإن لكل واحد منها موضعا، لايمكن أن يزاد عليه أو ينقص منه. فثبت أن كل نقطة فرضها في هذا الخط فإنها مختصة بخاصية يمتنع حصولها في سائر النقط الممكنة الفرض في هذا الخط. فثبت أنه لو كان الخط قابلا لانقسامات لا نهاية لها، لكانت تلك الانقسامات حاصلة فيه بالفعل.

**الوجه الثاني في تقرير هذه المقدمة**: أنا إذا أشرنا إلىٰ جسم بسيط، فإن صريح العقل يشهد بأن هذا النصف منه مغاير للنصف الآخر منه.

إذا عرفت هذا فنقول هذان النصفان قبل إشارتنا إليهما إما أن يقال: كانا موجودين (أو ما كانا موجودين، فإن كانا موجودين) فهما كانا اثنين، وهذان الجزءان، كانا موجوٰدين بالفعل.

ثم ننقل الكلام إلىٰ نصف كل واحد من ذينك النصفين إلىٰ آخر الانقسامات الممكنة.

**فيلزم أن يقال**: إن بحسب الانقسامات الممكنة يحصل في الجسم أجزاء بالفعل. وهو المطلوب وأما إن قلنا بأن هذين الجزأين اللذين نشير إليهما ما كانا موجودين قبل إشارتنا إليهما، بل هذان الجسمان إنما حدثا عند إشارتنا إليهما، فيلزم أن يقال بأن ذلك الجسم الذي كان قبل إشارتنا إليه واحدا، صار ثانيا عند الإشارة. وحدث عند هذه الإشارة هذان النصفان.

**وهذا يقتضي أن يقال**: الأجسام توجد وتعدم بحسب تغير أحوال الإشارات وهذا يقتضي أن هذه السموات والأرضين والجبال والبحار تعدم وتوجد في كل يوم ألف ألف مرة، بحسب إشارات المشيرين وتوهمات المتوهمين. ومعلوم أن هذا لا يليق بالعقلاء، فثبت بما ذكرناه أن كل شيء يقبل الانقسام، فإن تلك الانقسامات كانت موجودة فيه بالفعل قبل التقسيم فظهر أن التقسيم عبارة عن تفريق المتجاورين، كما يقوله المتكلمون فثبت أن الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها، لكانت تلك الأجزاء التي لانهاية لها، موجودة فيه بالفعل.

**وأما المقدمة الثانية**: وهي قولنا: هذه الأجسام المتناهية في المقدار، يمتنع أن تكون مركبة من أجزاء غير متناهية في العدد ـ فيدل عليه وجوه:

**الأول**: أن زيادة العدد إما أن توجب زيادة المقدار، أو لا توجب فإن أوجبت لم يكن تألفها سببا لازدياد المقدار، فلم تكن المقادير حاصلة فيها البتة. هذا خلف. وأما إن كان ازدياد العدد موجبا لازدياد المقدار، كانت نسبة العدد إلىٰ المقدار كنسبة العدد إلىٰ العدد . وكما أن بعضها أزيد من البعض في المقدار وجب أن يكون بعضها أزيد من البعض في العدد . والعدد الناقص متناه، والزائد زائد علىٰ الناقص بقدر متناه، فيكون زائدا علىٰ عدده بعدد متناه، فيكون عدد الزائد متناهيا. وقد فرضناه غير متناه هذا خلف.

**والثاني**: أن المسافة لو كانت مركبة من أجزاء غير متناهية، لكان لا يمكن الوصول من أولها إلىٰ آخرها، إلا بعد الوصول إلىٰ نصفها. ولا يمكن الوصول إلىٰ

نصفها إلا بعد الوصول إلىٰ ربعها فلو كانت أجزاء غير متناهية، لامتنع الوصول من أولها إلىٰ آخرها في مدة متناهية ولما لم يكن ذلك ممتنعا، علمنا: أن المقاطع الحاصلة في المسافة متناهية

**الثالث**: لو كانت المقاطع الحاصلة في المسافة غير متناهية، لامتنع أن يصل السريع إلىٰ البطيء؛ وذلك لأنه إذا ابتدأ السريع بعده. فإن وصل السريع إلىٰ الموضع الذي وصل إليه البطيء، يكون البطيء قد قطع بعض الأجزاء وإلى أن يصل السريع أيضا إلىٰ ذلك الموضع الثاني يكون قد وصل البطيء إلىٰ موضع ثالث فلو حصل في الجسم مقاطع غير متناهية لكان كلما وصل السريع إلىٰ موضع، يكون البطيء قد تعداه. وكان يجب أن لا يصل السريع إلىٰ البطيء وحيث يصل إليه، علمنا أن المقاطع الحاصلة في المسافة، متناهية.

**أما الفلاسفة فقد ادعوا أولا**: أن القسمة الوهمية غير متناهية. واحتجوا عليه بوجوه:

**الحجة الأولى**: أن كل ما كان متحيزًا مختصا بجهة فإن يمينه غير يساره، وقدامه غير خلفه وفوقه غير تحته وكل ما كان كذلك، فهو مركب من هذه الجوانب الستة، فلا يكون فردًا، بل يكون منقسما وربما عبروا عن هذا الكلام بعبارة أخرى. وهي أنا لو فرضنا خطا مركبًا من ثلاثة جواهر متماسة، فالوسط يلاقي ما علىٰ يمينه بعين ما يلاقي ما علىٰ يساره أو بغيره؟ والأول باطل، وإلا لكان كل واحد من الطرفين. ملاقيا كلية ذات الوسط. وهذا لا يكون ملاقاة بل يكون مداخلة، فحينئذ يكون كل واحد من الطرفين مداخلا بكليته في كلية ذات الوسط وعلىٰ هذا التقدير لا يكون مجموع الأجزاء الثلاثة أزيد في المقدار من الجزء الواحد. وحينئذ لا يكون تألف هذه الأجزاء سببا لازدياد القدر والحجم، ولا تكون الأعظام متألفة من تركبها. وكل ذلك باطل. ولما بطل هذا القسم ثبت أن الوسط شيء يماس ما علىٰ يمينه بغير الجانب الذي به يماس ما علىٰ يساره. وإذا كان كذلك كان الجوهر الفرد منقسما.

**الحجة الثانية لهم**: أنا إذا فرضنا سطحا مركبا من جواهر لا تتجزأ فإذا وقع الضوء علىٰ أحد وجهي ذلك السطح، صار ذلك الوجه مضيئا والوجه الآخر منه لا يصير مضيئا والمضيء مغاير لما ليس بمضيء فكل واحد من تلك الجواهر التي منها تركب ذلك السطح يكون أحد وجهيه مضيئا والآخر غير مضيء، فيكون كل واحد منهما منقسما.

**الحجة الثالثة لهم**: أنا إذا ركبنا خطا من ثلاثة أجزاء متماسة، ووضعنا علىٰ طرفي هذا الخط جزأين، فعلى هذا التقدير بقي ما فوق الجزء الوسطاني خاليًا، فإذا فرضنا أن الجوهرين الموضوعين علىٰ طرفي الخط تحركا إلىٰ الوسط لزم أن يصير كل واحد منهما مماسا لنصف الجوهر الوسطاني. وذلك يوجب القسمة.

**ولا يقال**: ما الدليل علىٰ أن حركتهما ممكنة في هذه الصورة؟ لأنا نقول: الجزءان كل واحد منهما قابل للحركة. وما فوق الجزء الوسطاني فارغ وإذا كان الشيء قابلا للحركة وكان المتحرك إليه فارغا كانت الحركة ممكنة قطعا.

**الحجة الرابعة لهم**: أنا إذا فرضنا خطًا مركبًا من أربعة أجزاء، ووضعنا فوق طرفه الأيمن جزءًا، وتحت طرفه الأيسر جزءًا آخر، وفرضنا أن هذين الجزأين، ابتدأا بالحركة معا، وانتهيا معا فمن الضرورة: أن كل واحد منهما لما مر بالآخر، فقد تحاذيا. والمحاذاة لا تحصل إلا عند وقوع كل واحد منهما علىٰ متصل الثاني والثالث ومتى كان الأمر كذلك، كانت القسمة لازمة.

**الحجة الخامسة لهم**: نفرض مربعا مركبا من خطوط أربعة متماسة، وكل واحد من تلك الخطوط يكون مركبا من أربعة أجزاء متماسة، فيكون هذا المربع مركبا من ستة عشر جزءا، وقطره وهو الخط المركب من الجزء الأول من الخط الأول، والثاني من الثاني، والثالث من الثالث، والرابع من الرابع. فهذه الأجزاء إما أن تكون متلاقية أو غير متلاقية فإن كانت متلاقية لزم أن يكون القطر مساويا للضلع. وهو محال . وإن كانت غير متلاقية فكل واحد من تلك الفرج، إما أن يكون بحيث يتسع لجزء لا يتجزأ وإما أن يكون أقل من ذلك والأول يقتضي أن يكون القطر في مقدار سبعة أجزاء والضلعان أيضا كذلك، فيكون القطر مساويًا لمجموع الضلعين وذلك محال، وأما إن كانت كل واحدة من تلك الفرج أقل من الجوهر الفرد، لزمته القسمة.

**الحجة السادسة لهم**: إذا غرزنا خشبة في الأرض فعند طلوع الشمس يقع لها ظل طويل، ثم كلما ازدادت الشمس ارتفاعا ازداد ذلك الظل انتقاصًا فإذا فرضنا أن الشمس ارتفعت بمقدار جوهر فرد، فإما أن لا ينتقص البتة من الظل شيء، أو ينتقص، والأول باطل؛ إذ لو عقل أن ترتفع الشمس جوهرا فردا ولا ينتقص من الظل شيء، جاز أن ترتفع ثانيا وثالثا ولا ينتقص من الظل شيء، حتىٰ تصل الشمس إلىٰ وسط السماء، ويبقى الظل كما كان وهو محال، وأما أن ينتقص من الظل شيء فإما أن يقال: كل ما ارتفعت الشمس جزءا واحدا، ينتقص من الظل جزء واحد فحينئذ

يلزم أن يكون طول الظل مثل مدار ربع الفلك. وهو محال. أو يقال: كل ما ارتفعت الشمس جزءًا، ينتقص من الظل أقل من جزء وذلك يوجب الانقسام.

**الحجة السابعة لهم**: إذا استدار الفلك استدارة منطقية استدارت جميع الدوائر الموازية لتلك المنطقة.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا تحركت المنطقة جزءا فالدائرة الصغيرة القريبة من القطب الموازية للمنطقة إن تحركت أيضا جزءًا لزم أن يكون مدار تلك الدائرة الصغيرة مساويا لمقدار المنطقة. هذا خلف. وإن لم تتحرك البتة، فحينئذ يلزم وقوع التفكك في أجزاء الفلك وذلك باطل أما الأول فلأن الدلائل الفلسفية قائمة علىٰ أن أجرام الفلك لا تقبل الانخراق والتفكيك وأما الثاني: فلأن القرآن وصفها بكونها سبعا شدادًا، وذلك ينافي وقوع التفكيك فيها فلم يبق إلا أن يقال: مهما تحركت المنطقة جزءا تحركت تلك الدائرة الصغيرة أقل من جزء وهو المطلوب. وهذا الكلام قد يفرضونه في حركة الرحى. ويلزمون عليه: تفكك أجزاء الرحى. والمتكلمون يلتزمونه ويقولون: إنه سبحانه وتعالىٰ فاعل مختار فهو يفكك أجزاء الرحى حال استدارتها، ثم يعيد التأليف والتركيب إليها حال وقوفها.

**والفلاسفة يدفعون هذا من وجهين:**

**الأول**: الاستبعاد.

**والثاني**: أن الإنسان لو ألصق عقبه بالأرض وأدار نفسه فحينئذ يلزم أن تتفكك أجزاء بدن الإنسان في تلك الحالة، ومن المعلوم أن الإنسان يعلم بالضرورة أنه في هذه الحالة بقيت أجزاء بدنه متلاصقة كما كانت قبل ذلك فبطل القول بالتفكيك.

**الحجة الثامنة لهم**: إذا فرضنا مربعا متساوي الأضلاع بحيث يكون كل واحد من أجزائه عشرة لزم أن يكون قطره جذر مائتين، ببرهان شكل العروس. ولكن ليس للمائتين جذر صحيح فعلمنا أن القول بالقسمة لازم لهم.

**الحجة التاسعة لهم**: بطء الحركة ليس لتخلل السكنات، ومتى كان الأمر كذلك، كان الجسم قابلا للقسمة أبدا، بيان الأول: أنا نفرض فرسا جوادا شديد العدو بحث يعدو من أول النهار إلىٰ وقت الظهر، خمسين فرسخا فهذه الحركة مع أنها في غاية السرعة أبطأ من الحركة اليومية؛ فإن الشمس تحركت من أول اليوم إلىٰ وقت الظهر، ربع الفلك الأعظم.

**إذا ثبت هذا فنقول**: لو كان البطء لأجل تخلل السكنات، يلزم أن تكون نسبة

سكنات هذا الفرس المذكور إلىٰ حركاته كنسبة زيادة حركات الفلك الأعظم إلىٰ حركات الفرس، لكن حركات الفلك أزيد من حركات هذا الفرس ألف ألف مرة، فيلزم أن يقال: سكنات هذا الفرس أزيد من حركاته ألف ألف مرة ولو كان الأمر كذلك، لما ظهرت تلك الحركات القليلة، فيما بين تلك السكنات الكثيرة، لكن الأمر بالضد؛ فإنا لا نشاهد في حركات الفرس المذكور شيئا من السكنات فعلمنا أنه ليس بطء الحركات لأجل تخلل السكنات.

**إذا ثبت هذا فنقول:** يلزم أن يكون الجسم قابلا أبدا للقسمة؛ لأنه لو كان مركبا من الأجزاء التي لا تتجزأ، فلنفرض زمانا قطعت الحركة السريعة فيه جزءًا لا يتجزأ ففي ذلك الزمان إن قطع البطيء أيضا جزءا كان البطيء مثل السريع في السرعة والبطء وهذا خلف، وإن قطع البطيء أقل من جزء، لزم انقسام الجوهر الفرد وهو المطلوب.

**الحجة العاشرة لهم:** كل متحيز فهو متناه، وكل متناه فإنه يحيط به حدٌّ وحدود. فإن أحاط به حد واحد فهو الكرة، وإذا تلاصقت الكرات حصلت فيما بينها فرج، بحيث يكون كل واحد من تلك الفرج أصغر من كل واحدة من تلك الكرات، فقد وجد شيء أصغر من الجوهر الفرد، فينقسم الجوهر الفرد، وإن أحاط به حدود مختلفة فهو المضلعات كالمثلث والمربع، وكل ما كان كذلك فإن جانب الزاوية منه أصغر من جانب الضلع، وكل ما وقع التفاوت بالصغر والكبر في أجزائه وجوانبه، كان قابلا للانقسام، فالجوهر الفرد قابل للانقسام. فثبت أن الجوهر الفرد الذي يقول به المتكلمون لا بد أن يكون منقسما، علىٰ جميع التقديرات.

ولنقتصر من دلائل نفاة الجوهر الفرد علىٰ هذه الوجوه العشرة، فإن لنا كتابًا منفردًا في هذه المسألة. ومن أراد الاستقصاء فيها فليطالع ذلك الكتاب.

واعلم أنا نجيب عن جميع هذه الشبه بجواب واحد، ونحيل بالأجوبة المفصلة علىٰ ذلك الكتاب، فنقول: إن جميع هذه الوجوه مشتركة في شيء واحد، وهو أنه قد اختص أحد جانبي الجزء بخاصية لا تحصل في الجانب الآخر منه، ولكن هذا المعنى يوجب حصول انقسامات غير متناهية بالفعل والفلاسفة لا يقولون بهذا المعنى. وما هو نتيجة هذه الشبه لا يقولون به، وما يقولون به فهو الانقسام بالقوة فقط. لا نتيجة هذه الوجوه. فثبت سقوط هذه الوجوه بأسرها.

وأما الأجوبة المفصلة فهي مذكورة في الكتاب الذي صنفناه في هذه المسألة وبالله التوفيق.

# المسألة الثامنة والعشرون

## في حقيقة النفس

اعلم أن مرادنا من لفظة النفس هو الشيء الذي يشير إليه كل إنسان يقوله (أنا) حين يقول أنا فعلت، وأنا أدركت.

**إذا عرفت هذا، فنقول**: اختلفوا في حقيقة النفس. وضبط تلك المذاهب أن يقال: الذي يشير إليه كل واحد بقوله (أنا) إما أن يكون جسما أو جسمانيا، أو لا جسما ولا جسمانيا، أو يكون مركبا من هذه الأقسام تركيبا ثنائيا أو ثلاثيا، فإن كان جسما فذلك الجسم إما أن يكون هو هذا الهيكل المحسوس، أو جسم حاصل في داخله.

**والقول الأول**: هو اختيار طائفة عظيمة من المتكلمين، إلا أنه ضعيف ويدل علىٰ ضعفه وجهان:

**الأول**: أني أعلم ببداهة عقلي، أني الآن هو الذي كنت موجودا قبل هذا اليوم بعشرين سنة وهذا الهيكل المحسوس الموجود ليس هو الذي كان موجودًا قبل ذلك بعشرين سنة؛ لأن أجزاء هذا الهيكل متبدلة تارة بالسمن والهزال، وتارة بسائر أنواع التحللات من العرق وانفصال الفضلات من الدماميل وغيرها ولأنه محتاج إلىٰ الغذاء والغذاء عبارة عما يصير بدلا لما تحلل من البدن وكيف لا يكون كذلك، والبدن حار رطب والحار إذا عمل في الرطب أصعد عنه الأجزاء البخارية وحللها؟ وإذا ثبت أن هذا الإنسان هو الذي بعينه كان موجودا قبل هذا اليوم بعشرين سنة، وثبت أن هذا الهيكل ليس هو الذي كان موجودا قبل ذلك، ثبت قطعا أن الإنسان ليس عبارة عن هذا الهيكل.

**الوجه الثاني**: أني أعلم بالضرورة ذاتي المخصوصة، حال ما أكون غافلا عن جميع ما لي من الأعضاء الظاهرة والباطنة، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم، فوجب

القطع بأن ما هو المشار إليه بقولي أنا، مغاير لجميع الأعضاء الظاهرة والباطنة.

**وأما القول الثاني.** وهو أن الإنسان عبارة عن جسم موجود في داخل هذا الهيكل فهذا القول فيه وجوه.

**أحدها**: قول (أقلو طرجس). وهو أنه عبارة عن الأجزاء النارية السارية في هذا الهيكل. قال: (لأن خاصية النار الإشراق والحركة والنفس خاصيتها الإدراك والحركة الاختيارية والإدراك من جنس الإشراق فثبت أن النفس عبارة عن النار. قالوا: ويتأيد هذا بما يقول الأطباء: إن مدير البدن هو الحرارة الغريزية.

**وثانيها**: قول (ديوجانس) وهو أن النفس هو الهواء قال: (وذلك لأنه متى كان النفس مترددا، كانت الحياة باقية. وإذا انقطع النفس زالت الحياة، فوجب أن تكون النفس عبارة عن التنفس، وهو الهواء المستنشق المتردد في مخالق البدن، وأيضا من خواص الهواء: أنه لا لون له، ويدخل في المنافذ الضيقة، ويقبل الأشكال المختلفة، والجسم الذي يكون فيه مستقلا بذاته، كالزق المنفوخ. والنفس بهذه الصفات) فثبت أن النفس هو الهواء.

**وثالثها**: قول ( ثاليس الملطي) قال: ( إن النفس هو الماء، لأن الماء سبب لحصول النشوء والنمو، والنفس أيضا كذلك ) فكان النفس هو الماء.

واعلم أن دلائل هذه الأقوال الثلاثة كلها ضعيفة. لأنها أقيسة مركبة من الموجبتين في الشكل الثاني، وذلك غير منتج؛ لأنه لا يمنع في العقل استواء الماهيات المختلفة في بعض الصفات.

**ورابعها**: أن النفس عبارة عن مجموع الأخلاط الأربعة، بشرط أن يكون لكل واحد منها مقدار معين.

واحتجوا عليه بأنه مهما كانت هذه الأخلاط الأربعة، باقية علىٰ كمياتها المخصوصة وكيفياتها المخصوصة، كانت الحياة باقية. ومهما لم تبق تلك الكميات وتلك الكيفيات، زالت الحياة وهذا الدليل ضعيف؛ لأن الدوران لا يفيد العلم بالعلية

**وخامسها**: أن النفس عبارة عن الدم؛ لأنه أشرف أخلاط البدن.

**وسادسها**: أن الأجسام مختلفة في ماهياتها. وذلك لأن جسم الأرض كثيف، وأنه البتة لا ينقلب لطيفا، وجسم النار لطيف، وأنه لا ينقلب البتة كثيفا.

إذا ثبت هذا، فنقول: الأنفس أجسام لطيفة لذواتها. وتلك الأجسام إذا شاركت هذا الهيكل وسرت فيه ـ سريان ماء الورد في ورق الورد، وسريان النار في

الفحم، وسريان دهن السمسم في جرم السمسم - صار هذا الهيكل حيا، بسبب تلك المشاركة والذوبان والانحلال.

والتبدل لا يتطرق إلىٰ تلك الأجسام اللطيفة الحية، وإنما يتطرق إلىٰ هذا الهيكل وما دامت الأعضاء والأخلاط قابلة لسريان تلك الأجسام اللطيفة الحية لذواتها فيها، بقي هذا الهيكل حيا، وإذا أخرجت الأعضاء والأخلاط عن القابلية انفصلت تلك الأجسام اللطيفة عنها وذلك هو الموت.

**وسابعها**: أن النفس عبارة عن المزاج الذي هو عبارة عن اعتدال الأركان والأخلاط، وذلك لأن الأركان والأخلاط إذا امتزج بعضها ببعض حصلت هناك كيفية معتدلة متوسطة - وهي المزاج - وذلك الاعتدال عبارة عن النفس، وعن الحياة.

**وثامنها**: أن النفس عبارة عن الأجسام اللطيفة المتكونة في جانب البطن الأيسر من القلب، النافذة في الشرايين، النابتة منه إلىٰ جملة أجزاء البدن.

**وتاسعها**: أن النفس عبارة عن الأرواح المتكونة في الدماغ الصالحة لقبول قوة الحس والحركة والحفظ والفكر، النافذة من الدماغ في شظايا الأعصاب النابتة منه إلىٰ أقاصي البدن.

**وعاشرها**: أن أجزاء هذا البدن علىٰ قسمين، بعضها أجزاء أصلية باقية من أول العمر إلىٰ آخره، من غير أن يتطرق إليها شيء من التغيرات والانحلالات والزيادات والنقصانات، وبعضها أجزاء عارضة تبعية تارة تزداد وتارة تنتقص فالنفس والشيء المشار إليه لكل واحد بقوله (أنا) إنما هو القسم الأول من الأجزاء. وإذا عرفت هذا فما هو أجزاء أصلية بالنسبة إلىٰ (زيد) كانت أجزاء فاضلة بالنسبة إلىٰ (عمرو) وبالعكس وهذا اختيار المحققين من المتكلمين وبهذا القول يظهر الجواب عن أكثر شبهات منكري الحشر والنشر.

فهذا تفصيل قول من قال النفس جسم.

**وأما القسم الثاني**: وهو قول من قال: النفس شيء جسماني - فهذا فيه أقوال:

**أحدها**: قول من قال: إنها عبارة عن صفة الحياة.

**وثانيها**: قول من قال: إنها عبارة عن الشكل والتخطيط.

**وثالثها** قول من قال: إنها عبارة عن تناسب الأركان والأخلاط

**وأما القسم الثالث**: - وهو قول من قال: النفس ليست بجسم ولا بجسماني -

فهذا القول اختيار جمهور الفلاسفة. ومن قدماء (المعتزلة) مذهب (معمر بن عباد السلمي) ومذهب أكثر الأجناس من (الإمامية) ومن المتأخرين ( الغزالي) و (أبي القاسم الراغب).

واعلم أن الفلاسفة ذكروا في إثبات هذا وجوها كثيرة واعترضنا عليها في كتبنا الحكمية إلا أن اعتمادهم علىٰ وجه واحد ونحن نذكره ههنا:

قالوا: لا شك في وجود معلومات غير منقسمة فيكون العلم بها غير منقسم، فيكون الموصوف بتلك العلوم غير منقسم، وكل متحيز فهو منقسم، فإذن الموصوف بتلك العلوم لامتحيز ولا حال في المتحيز.

**أما المقدمة الأولى**: وهي إثبات معلومات غير قابلة للقسمة ـ فيدل عليه وجهان:

**الأول**: أن نعرف ذات الله تعالىٰ وثبت أن ذاته تعالىٰ غير قابلة للقسمة بوجه من الوجوه، وأيضا : نعرف الوحدة، والوحدة غير قابلة للقسمة بوجه من الوجوه

**الثاني**: لا شك أن نعرف شيئا، وذلك الشيء إما مفرد وإما مركب، فإن كان مفردا فقد حصل المطلوب، وإن كان مركبا فكل مركب فهو مركب من المفردات والعلم بالمركب مسبوق بالعلم بمفرداته، فثبت أنا نعلم أمورا مفردة.

**وأما المقدمة الثانية**: ـ وهي أن المعلوم إذا كان غير منقسم كان العلم به غير قابل للانقسام ـ فالذي يدل عليه:

أنه لو كان ذلك العلم قابلا للانقسام لكان ما يفرض جزءا لذلك العلم إما أن يكون علما بذلك المعلوم، أو يكون علما بجزء من أجزاء ذلك المعلوم، أو لا يكون علما بذلك المعلوم ولا بشيء من أجزاء ذلك المعلوم.

فإن كان جزء العلم علما بذلك المعلوم لزم أن يكون الجزء مساويا للكل في تمام الماهية. وذلك محال.

وإن كان متعلقا بجزء من أجزاء ذلك المعلوم، لزم كون ذلك المعلوم منقسماً وهو محال.

وإن لم يكن علما لا بذلك المعلوم ولا بشيء من أجزائه، فعند اجتماع تلك الأجزاء إما أن يحدث أمر زائد، بسبب ذلك الاجتماع، أو لا يحدث، فإن لم يحدث البتة أمر زائد لزم أن لا يكون ذلك المجموع علما بذلك المعلوم. والعلم بالشيء لا يكون علما بذلك الشيء. هذا خلف. وإن حدثت حالة زائدة بسبب ذلك الاجتماع، فتلك الحالة الزائدة إن كانت قابلة للقسمة، عاد التقسيم المذكور فيه. ولزم التسلسل

وإن لم تقبل القسمة، فالعلم بهذا المعلوم، هو هذه الحالة الزائدة الحادثة بسبب الاجتماع، وأنه غير قابل للقسمة. فحينئذ يحصل بما ذكرنا، أن المعلوم إذا لم يقبل القسمة، كان العلم به غير قابل للقسمة.

**وأما المقدمة الثالثة**: ـ وهي أن العلم إذا لم يكن قابلا للقسمة، وجب أن يكون الموصوف به غير قابل للقسمة ـ فالذي يدل عليه أن كل ما كان قابلا للقسمة افترض فيه الجزءان فالفرض الحاصل فيه إما أن يكون بتمامه حاصلا في كل واحد من النصفين، أو يكون بتمامه حاصلا في أحد النصفين دون الثاني، أو يكون نصفه حاصلا في أحد نصفيه والنصف الآخر منه حاصلا في النصف الثاني من المحل، أو لا يكون شيء من ذلك.

**أما الأول**: ـ وهو أن يحصل بتمامه في هذا النصف وبتمامه في النصف الثاني ـ فهذا يقتضي حصول العرض الواحد في محلين دفعة واحدة. هو محال.

**وأما الثاني**: ـ وهو أن يحصل بتمامه في أحد النصفين منه دون الثاني ـ فحينئذ ننقل الكلام إلىٰ ذلك النصف، فإن ذلك النصف إن كان منقسما، عاد الكلام فيه، فيلزم أن يكون حاصلا في نصف ذلك النصف وبالجملة فكل ما يكون منقسما فإن ذلك العرض لا يكون حالا فيه وهذا يلزمه من باب عكس النقيض: أن ما يكون ذلك العرض حالا فيه فإنه لا يكون منقسما.

**وأما الثالث**: ـ وهو أن يقال بتوزع الحالّ علىٰ المحل ـ فهذا يقتضي انقسام الحالّ. وقد بينا أنه محال.

**وأما الرابع**: ـ وهو أن لا يكون شيء من هذه الأقسام ـ فهذا محال لأنه إذا كان كل واحد من أجزاء المحل خاليا عن الحال بالكلية وعن جملة أجزاء الحال، كان كل واحد من أجزاء المحل خاليا عن الحال بالكلية، ومتى كان الأمر كذلك، امتنع كون المحل موصوفا بالحال والعلم به ضروري، فثبت أن الحال إذا كان غير منقسم، كان المحل أيضا غير منقسم.

**المقدمة الرابعة**: ـ وهي قولنا : إن كل متحيز منقسم ـ فهذا بناء علىٰ مسألة نفي الجوهر الفرد وقد تقدم القول فيه.

وحينئذ يلزم القطع من مجموع هذه المقدمات الأربع أن الشيء الذي هو الموصوف منا بالمعارف والعلوم موجود ليس بمتحيز، ولا حال في المتحيز وهو المطلوب.

واعلم أنا لا نسلم أن كل متحيز فهو يقبل القسمة أبدا وقد قدمنا الدلائل على إثبات الجوهر الفرد. سلمنا ذلك ولكن لانسلم أن الحال في المنقسم منقسم، ويدل عليه وجوه:

**أحدها**: أن النقطة موجودة مشار إليها غير منقسمة. وهي إن كانت جوهرا فقد ثبت الجوهر الفرد، وإن عرضا، وافتقرت إلىٰ محل فذلك المحل إن كان منقسما لزم انقسام النقطة لانقسام محلها. وهو محال. وإن لم يكن منقسما، فقد ثبت الجوهر الفرد.

**وثانيها**: أن الوحدة عرض. وهي من أشد الأشياء مباعدة عن الكثرة. ثم الجسم قد يوصف بالوحدة. فثبت أن ما لا يقبل القسمة يصح قيامه بالجسم.

**وثالثها**: أن الإضافات كالأبوة والبنوة والأخوة قائمة بالأجسام، ويمتنع أن يقال قام بنصف هيكل الأب نصف الأبوة، وقام بثلثه ثلثها.

**ورابعها**: أن الوجود صفة قائمة بالجسم، ويمتنع أن يقال: قائم بنصفه نصف الوجود، وبثلثه ثلث الوجود. أو يلتزم ذلك، ويقال : إن نصف الوجود أيضا وجود، وثلث الوجود وجود، لكن إذا جاز هذا، فلم لا يجوز أن يقال: العلم القائم بالجسم المنقسم يكون منقسما، ويكون أيضا نصف العلم علما، وثلث العلم علما.

فهذا ما في هذه المسألة. وبالله التوفيق.

## المسألة التاسعة والعشرون

## في إثبات الخلاء

اعلم: أن معنى الخلاء هو أن يوجد جسمان لا يتماسان، ولا يوجد بينهما ما يماسانه وأكثر الفلاسفة ينكرون الخلاء داخل العالم، إلا (أبا البركات البغدادي) فإنه يثبته وأقوى ما قيل في إثبات الخلاء وجهان:

**الحجة الأولىٰ**: أن الجسم إذا انتقل من مكان إلىٰ مكان فالمنتقل إليه إما أن يقال: إنه كان خاليا قبل انتقال هذا المنتقل إليه، أو كان مملوءًا، فإن قلنا: إنه كان خاليًا فقد ثبت القول بالخلاء، وإن قلنا: إنه كان مملوءًا فعندما انتقل هذا الجسم إليه إما أن يقال: إنه بقي ذلك الجسم فيه، أو انتقل ذلك الجسم من ذلك المكان إلىٰ مكان آخر، فإن بقي ذلك الجسم فيه حال ما انتقل إليه هذا الجسم، لزم اجتماع الجسمين في مكان واحد، وهو محال. وإن انتقل ذلك الجسم عن ذلك المكان فإما أن يقال: إنه انتقل إلىٰ مكان ذلك الجسم الذي انتقل إلىٰ مكانه أو إلىٰ مكان جسم آخر فإن كان الأول لزم الدور؛ لأن هذا لا يمكنه الانتقال عن مكانه إلا إذا فرغ المكان عن الثاني، ولن يفرغ المكان من الثاني، إلا إذا فرغ المكان الأول عن الجسم الأول. وما أفضي إلىٰ الدور امتنع وجوده. وأما إن انتقل إلىٰ مكان آخر عاد التقسيم الأول فيه. ويلزم أن يقال: مهما تحركت البقة أو النملة، لزم أن يتحرك جملة عالم الأجسام، وذلك محال. فثبت أن القول بعدم الخلاء يفضي إلىٰ أقسام باطلة، فيكون القول بعدم الخلاء باطلا، فيكون القول بالخلاء حقا.

**فإن قيل**: فعلىٰ هذا التقدير يلزمكم أن تقولوا : إذا تحركت الذرة في قعر البحر المحيط أن تندفع كلية ذلك البحر، أو تثبتها في داخل الماء أحيازا خالية وذلك بعيد لأن الماء جرم ثقيل سيال، وإذا وجد موضعا خاليا، سال إليه بالطبع قلنا إثبات الخلاء داخل ماء البحر غير بعيد ـ لأن عندنا خالق العالم فاعل مختار، ولا يبعد أن يمنع أجرام الماء عن السيلان إلىٰ تلك الأحياز الفارغة. إلا أن القائل أن يقول: لم

لا يجوز أن يقال العالم كله ملآن إلا أن الجسم إذا انتقل من مكان إلىٰ مكان فإن الفاعل المختار يعدم الجسم الذي كان حاصلا في المكان المنتقل إليه، ويخلق جسما في المكان المستقل فيه، وعلىٰ هذا التقدير يسقط دليلكم

**الحجة الثانية في إثبات الخلاء**: أنا إذا فرضنا سطحين مستويين انطبق أحدهما بتمامه علىٰ الآخر، ثم إذا فرضنا ارتفاع أحدهما عن الآخر دفعة، فعند هذا يلزم القطع بحصول الخلاء فيما بين ذينك الجسمين . وههنا مقدمات:

**المقدمة الأولى**: أنه يمكن فرض سطحين مستويين من كل الوجوه ويدل علىٰ إمكانه: أن عدم الاستواء في السطح. إما أن يكون بسبب اختلاف أجزائه في الارتفاع والانخفاض، أو بسبب حصول المسام فيه، أما الأول فلا بد وأن يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض، لا علىٰ الاستقامة، بل علىٰ الزاوية ولا بد من الانتهاء إلىٰ سطوح صغار مستوية، وإلا لذهبت الزوايا إلىٰ غير النهاية وهو محال، وأما حصول المسام في أجزاء السطح فهذا لو حصل فلا بد أن يحصل بين كل منفذين سطح متصل، وإلا لزم كون السطح مركبا من نقط متباينة وذلك محال فوجب القطع بوجود سطوح مستوية.

**وأما المقدمة الثانية**: وهي أنه يجوز وجود سطحين مستويين يتماسان بالكلية ـ فهذا ظاهر. لأن تماس بعض جوانب السطوح ممكن، فيكون تماسها أيضا بالكلية ممكنا؛ لأن جميع الأجزاء المفروضة في السطح الواحد متساوية، وما صح علىٰ البعض جاز علىٰ الباقي.

**وأما المقدمة الثالثة**: وهي أن ارتفاع أحد السطحين بكليته عن السطح الآخر ممكن فبرهانه: أن أحد السطحين لما كان بكليته مماسا للسطح الآخر فإذا ارتفع أحد أجزائه عما تحته، فالجزء المتصل يجب أيضا أن يرتفع عما تحته. وإلا لزم وقوع التفكك في السطح الأعلى وهو محال.

**وأما المقدمة الرابعة**: ـ وهي أنه إذا حصلت هذه الأمور، لزم وقوع الخلاء فيما بين هذين السطحين ـ وذلك لأنه لو حصل جسم فيما بينهما لكان ذلك الجسم إما أن ينتقل من الخارج إليه أو يحصل من مسام السطح الأعلى والأسفل. فإن انتقل من الخارج إلىٰ ذلك الوسط فحينما يكون ذلك الجسم المنتقل حاصلا في الطرفين لا يكون حاصلا في الوسط ففي ذلك الوقت يكون الوسط خاليا وهو المطلوب.

**وأما القول** بأنه يوجد من مسام الأعلى والأسفل. فهذا أيضا باطل لأنا

فرضنا الكلام في سطحين لا شيء من المسام فيهما، وأيضا: فبتقدير حصول المسام إلا أنه لا بد وأن يحصل بين كل منفذين من تلك الأجسام سطح متصل فالشيء الذي ينزل من المسام يكون حال كونه متصلا بطرف تلك الفرجة، لا يكون حاصلا في وسط السطح المتوسط فيما بين الفرجتين، فيكون ذلك الوسط خاليا لا محالة فثبت أن القول بالخلاء لازم علىٰ كل التقديرات.

واعلم أن هذه الحجة لا يمكن الجواب عنها علىٰ أصول الفلاسفة، إلا أن علىٰ أصول الإسلاميين عليها سؤال. وهو أن يقال : لم لا يجوز أن يقال: إن في أول وقت رفع أحد السطحين عن الآخر، يخلق الفاعل المختار فيما بينهما جسما؟ وعلىٰ هذا التقدير لا يحصل الخلاء البتة.

**أما نفاة الخلاء فقد احتجوا بوجوه:**

**الحجة الأولى**: أن كل خلاء فإنه قابل للتقدير والمساواة والمفاوتة. بدليل أن الخلاء الحاصل بين طرفي الطاس أقل من الخلاء الحاصل بين جداري البلد، والخلاء الحاصل بين جداري البلد أقل من الخلاء الحاصل بين السماء والأرض فثبت أن كل خلاء فهو قابل للمساواة والمفاوتة، وكل ما كان كذلك، امتنع أن يكون عدما محضًا لأنه لايمكن أن يقال: هذا العدم نصف ذلك العدم أو ثلثه، وأن ذلك العدم أضعاف هذا العدم . ولا يمكن أن يقال: العدم عشرة أذرع أو ألف ذراع، فالخلاء يمكن وصفه بهذه الأوصاف فثبت أن الخلاء لو حصل لكان موجودا قابلا للتقدير، فلا يكون الخلاء عدما، بل مقدارا. والمقدار إما أن يكون عبارة عن نفس الجسم، أو عن صفة قائمة بالجسم فثبت أنه لو فرض الخلاء حاصلا لما كان خلاء، بل كان ملاء فإذا فرض الخلاء يفضي ثبوته إلىٰ نفيه، فكان القول به باطلا.

**الحجة الثانية لهم**: لو فرضنا الخلاء لكانت الحركة فيه إما أن تقع في زمان، أو لا والقسمان باطلان، فبطل القول بالخلاء.

**إنما قلنا**: إن الحركة فيه يمتنع وقوعها في زمان؛ وذلك لأن المتحرك فيه كلما كان أرق كانت المعاوقة أقل، فكانت الحركة فيه لا محالة أسرع وإذا ثبت هذا، فلنفرض مائة ذراع من المسافة، ولنفرض أنها لو كانت خلاء، لتم قطعها في ساعة واحدة، ولو كانت ملاء من الهواء، لتم قطعها في عشر ساعات . فإذا فرضنا ملاء أقل معاوقة من الهواء، بحيث تكون نسبة معاوقته إلىٰ معاوقة الهواء، كنسبة زمان الحركة في الخلاء إلىٰ الحركة في الهواء، لزم أن يقع قطع تلك المسافة المملوءة من

ذلك الملاء الرقيق في ساعة واحدة فتكون الحركة في الملاء مثل الحركة في الخلاء، فتكون الحركة مع المعاوق كهي لا مع المعاوق، وذلك محال فثبت أنه لو صح القول بالخلاء امتنع وقوع الحركة فيه في زمان.

**وإنما قلنا**: إنه يمتنع وقوع الحركة في الخلاء لا في زمان؛ لأن كل حركة فهي علىٰ مسافة وكل مسافة منقسمة. وإذا كان كذلك كانت الحركة إلىٰ نصفها متقدمة علىٰ الحركة من نصفها إلىٰ آخرها.. ومتى كان كذلك كانت الحركة واقعة في الزمان. فثبت بما ذكرنا أن الحركة في الخلاء إما أن تحصل في زمان أو لا في زمان . وثبت فساد هذين القسمين، فثبت القطع بأن القول بوجود الخلاء محال باطل.

**الحجة الثالثة لهم**: لو فرضنا الخلاء، لكان ذلك الخلاء متشابه الأجزاء، وإذا كان الأمر كذلك، امتنع أن يبقى الجسم فيه ساكنا؛ لأن بقاءه في حيز معين مع كونه مشابها لسائر الأحياز، ترجيح لأحد المتساويين علىٰ الآخر من غير مرجح.

ويمتنع أيضا أن يبقى الجسم فيه متحركا؛ لأن الانتقال من أحد الحيزين إلىٰ الحيز الآخر، تخصيص للمنتقل عنه بالهرب، وللمنتقل إليه بالطلب. وذلك أيضا ترجيح لأحد المتساويين علىٰ الآخر من غير مرجح وهو محال.

**لايقال**: لم لا يجوز أن يقال: إن الفاعل المختار يخصص الجسم ببعض تلك الأحياز علىٰ التعيين لمجرد القصد والاختيار؛ لأنا نقول: إذا كانت الأحياز متساوية من جميع الاعتبارات والوجوه، كانت نسبة القدرة والإرادة إلىٰ كلها علىٰ السوية. فلو اقتضت القدرة والإرادة تخصيص ذلك الجوهر ببعض تلك الأحياز دون البعض من غير مرجح أصلا، كان ذلك ترجيحا لأحد المتساويين علىٰ الآخر من غير مرجح، وهو محال.

**والجواب عن الأول**: لا نسلم أن نفس الخلاء يقبل التقدير والمساواة والمفاوتة، بل الشيء الذي يمكن حصوله في الخلاء، تثبت له هذه الأحكام مثلا، ولا نقول: الخلاء الذي بين طرفي الطاس أقل من الخلاء الذي بين طرفي البلد، بل نقول الأجسام التى يمكن حصولها بين طرفي الطاس، أقل من الأجسام التي يمكن حصولها بين طرفي البلد.

**والجواب عن الثاني**: لم لا يجوز أن يقال: إن الحركة من حيث إنها حركة تستدعي قدرا من الزمان، وبسبب ما في المسافة من المعاوقة، تستدعي قدرًا آخر من الزمان؟

إذا عرفت هذا فنقول : إذا فرضنا أن مائة ذراع من الخلاء، لا يمكن قطعها إلا في ساعة واحدة، ثم فرضنا ملاء أرق من الهواء، بحيث تكون نسبة ما فيها من المعاوقة إلىٰ المعاوقة التي في الهواء نسبة العشر . فهذه الحركة تحصل في ساعة وعُشْر ساعة، أما الساعة فبسبب أصل الحركة، وأما عشر الساعة فبسبب حصول هذه المعاوقة الضعيفة، وأما الحركة في الخلاء الصرف، فإنها تحصل في ساعة واحدة فقط، فعلمنا أن ما ذكروه مغالطة.

**والجواب عن الثالث**: أن حاصل الكلام فيه يرجع إلىٰ أن القادر المختار، هل يمكنه ترجيح أحد المثلين علىٰ الآخر لمحض كونه قادرًا مختارًا، أم لا؟ وعندنا أن ذلك غير ممتنع ـ علىٰ ما قررناه في مسألة القادر ـ فزال السؤال.

# المسألة الثلاثون

## في المعاد

وفيه فصول:

### الفصل الأول: في إعادة المعدوم

اختلف العقلاء في أن الشيء إذا عدم وفني. فهل يمكن إعادته بعينه مرة أخرى، أم لا ؟

**أما الفلاسفة** فقد اتفقوا علىٰ أنه محال . وهو قول (أبي الحسين البصري) و( محمود الخوارزمي).

**وأما جملة مشايخ المعتزلة:** فقد اتفقوا علىٰ أن إعادة المعدوم ممكنة، إلا أنهم فرعوا هذه المسألة علىٰ مذهبهم، وذلك بأن عندهم المعدوم شيء، والشيء إذا عدم لم تبطل ذاته المخصوصة، بل زالت صفة الوجود عنه، ولما كانت ذاته المخصوصة باقية حالتي العدم والوجود، لا جرم قالوا: إعادة المعدوم جائزة.

**وأما أصحابنا فإنهم يقولون:** الشيء إذا عدم فقد بطلت ذاته، وصار نفيا محضا وعدما صرفا، ولم تبق له حال العدم هوية ولا خصوصية. ثم إنهم مع هذا المذهب قالوا: إنه لا يمتنع في قدرة الله إعادته بعينه. وهذا القول لم يقل به أحد من طوائف العقلاء إلا أصحابنا.

**والذي يدل علىٰ صحة هذا القول:** أن الشيء إذا صار معدوماً، فإنه بعد العدم بقي جائز الوجود، والله تعالىٰ قادر علىٰ جميع الجائزات، فوجب القطع بكونه تعالىٰ قادرًا علىٰ إعادته بعينه، بعد العدم

**وإنما قلنا:** إنه بعد عدمه بقي جائز الوجود؛ لأنه قبل عدمه جائز الوجود وهذا الجواز إما أن يكون من لوازم حقيقته، وإما أن يكون من عوارض حقيقته. فإن كان من لوازم حقيقته، وجب أن لا يزول . وإن كان من عوارض حقيقته كانت تلك

الحقيقة بحيث يجوز عليها ذلك الجواز فينتقل إلىٰ جواز الجواز، ولا يتسلسل، بل ينتهي بالآخرة إلىٰ جواز، هو من لوازم الحقيقة. وهذا نقيض حصول هذا الجواز حالتي الوجود والعدم. فثبت بهذا أن الجواز حاصل أبدا. وأما أنه تعالىٰ قادر علىٰ كل الجائزات، فقد تقدم إثباته. ويلزم من مجموع الأمرين كونه تعالىٰ قادرا علىٰ إعادة المعدوم.

**فإن قيل**: قولكم: (هذا الجواز لازم لماهيته، فيبقى الجواز ببقاء الماهية).

**قلنا**: هذا الكلام متين، إلا أنه مبني علىٰ أن الماهية باقية حال العدم وهذا لا يتم إلا مع القول بأن المعدوم شيء، وأنتم لا تقولون به.

**والجواب**: أن بطلان الماهية حال العدم، لا يمنع من الحكم عليها بالجواز والامتناع ويدل عليه وجوه:

**أحدها**: أن صريح العقل يحكم بأن هذا المحدث كان جائز الحدوث قبل أن حدث، وهذا الذي حكم العقل عليه بالجواز ليس هو الماهية؛ لأن الماهية لو كانت واجبة التقرر والتحقق حالتي الوجود والعدم تكون ممتنعة التغير والتبدل من حيث إنها ماهية. ويمتنع أن يكون جواز التغير والتبدل نعتا وصفة لها، بل لا بد أن يكون هذا الجواز نعتا للوجود فقط أو لموصوفية الماهية بالوجود. ثم إن الوجود قبل تجدده البتة ما كان حاصلا، فعلمنا أن عدم حصوله وعدم تحققه في نفسه، لا يمنع من الحكم عليه بالجواز.

**وثانيها**: إن الخصم يحكم علىٰ هذا الذي عدم وفني بالكلية بأنه يمتنع عوده والمحكوم عليه بامتناع العود ليس إلا ذلك الشخص الذي فني فعلمنا: أن فناءه وعدمه لا يمنع صحة الحكم عليه بأنه جائز أو ممتنع.

**وثالثها**: أن الذي فني فهو بعد فنائه إما أن يجوز الحكم عليه بشيء من الأحكام، أو لا يجوز. فإن جاز الحكم عليه فقد سقط هذا السؤال، وإن امتنع الحكم عليه كان ذلك متناقصا، لأن تخصيصه بأنه يمتنع الحكم عليه حكم عليه بهذا الامتناع. فثبت أن القول بأنه يمتنع الحكم عليه يوجب كونه محكوما عليه. وما أدى ثبوته إلىٰ نفيه كان باطلا، فبطل القول بأن ما فني وعدم امتنع الحكم عليه.

**ورابعها**: أنا نحكم علىٰ شريك الباري بأنه ممتنع، وعلىٰ الجمع بين الضدين بأنه ممتنع، فالمحكوم عليه بهذا الامتناع هو شريك الله تعالىٰ، والجمع بين الضدين، ثم هذه الماهيات ليس لها تحقق أصلًا البتة باتفاق العقلاء، فعلمنا أن الحكم علىٰ الشيء لا

يستدعي كون المحكوم عليه ثبوتيًا.

**لا يقال:** المحكوم عليه بالامتناع هو الصورة المستحضرة في الذهن؛ لأنا نقول: تلك الصورة لما كانت حاضرة في الذهن موجودة هناك لم يكن الحكم عليها بكونها ممتنعة الوجود، بل المحكوم عليه بالامتناع هو وجوده في الخارج، لكن وجوده في الخارج غير ثابت أصلاً، فإن المحكوم عليه بهذا الحكم لا تحقق له البتة.

**وخامسها:** أنا نحكم بأن الوجود والعدم لا يجتمعان، وهذا الحكم علىٰ مسمى العدم بأنه ينافي الوجود، ويعانده، فالمحكوم عليه بهذه المعاندة والمنافاة هو مسمى العدم، ومسمى العدم يمتنع أن يكون له تحقق؛ لأنه نقيض التحقق والتقرر، وأحد هذين النقيضين لا يكون عين الثاني.

**واحتج من أنكر جواز إعادة المعدوم بوجوه:**

**الحجة الأولى:** أن الحكم علىٰ الشيء بأنه يجوز إعادته متوقف علىٰ كون ذلك الشيء هو هو، أعني علىٰ كونه متعينًا في نفسه متخصصًا في ذاته، والشيء بعد عدمه نفي محض، وليس له تخصيص ولا تشخص، فكان الحكم عليه بجواز الإعادة باطلًا.

**الحجة الثانية:** أنه لو كانت إعادة المعدوم جائزة لكانت إعادة الوقت الذي أحدثه الله تعالىٰ فيه أولًا جائزة، وبتقدير أن يعيد الله تعالىٰ الوقت الأول، ويعيده فيه كانت هذه الإعادة حدوثًا في وقته الأول، فيلزم أن يقال: إنه من حيث هو معاد ليس بمعاد، بل مبدأ، وذلك جمع بين النقيضين، وهو محال.

**الحجة الثالثة:** إذا فرضنا أن جوهرًا قد عدم ثم فرضنا أن الله تعالىٰ أعاده وفرضنا أنه تعالىٰ أحدث جوهرًا آخر فنسبة هذين الجوهرين إلىٰ ذلك الذي عدم أولاً نسبة واحدة، فلم يكن كون أحد هذين الجوهرين عين ذلك الذي عدم، والآخر مثله أولى من العكس، فيلزم إما القول بأن كل واحد منهما هو عين ذلك الشيء الذي عدم، فيلزم أن يكون الشيء الواحد شيئين، وهو محال.

وأما القول بأنه ليس كل واحد منهما عين ذلك الذي عدم، بل كان كل واحد منهما مغايرًا له، ومثلًا له فذلك هو الحق، وهو يمنع من جواز إعادة المعدوم.

**ولا يقال:** لم لا يجوز أن يقال: إن أحدهما أولى بأن يكون عين الذي عدم، وذلك لأن هذا عين ما كان، والآخر مثله، فكان أحدهما أولى بأن يكون عين ما كان؟

**لأنا نقول:** إن هذين الجوهرين اللذين حدثا مثلان من جميع الوجوه، فكانت نسبة كل واحد منهما إلىٰ الذي عدم كنسبة الآخر إليه، وإذا كانا كذلك لم يكن كون

أحدهما هو عين ذلك الذي عدم، والآخر مثله أولى من العكس، فقولكم: إنما كان هذا عين ذلك الذي عدم؛ لأن هذا هو عين ذلك الشيء، تعليل للشيء بنفسه، ويكون المعنى أنه إنما كان هذا عين ما انقضى؛ لأن هذا عين ما انقضى، ومعلوم أن هذا باطل.

**والجواب عن الأول**: أنا قد دللنا علىٰ أن الحكم علىٰ الشيء بالجواز لا يستدعي كون المحكوم عليه متحققًا متعينًا في نفسه بالدلائل القاطعة.

**والجواب عن الثاني**: أن حدوث الشيء غير مشروط بالوقت، وإلا لكان ذلك الوقت حادثًا، فيلزم افتقاره إلىٰ وقت آخر، ويلزم التسلسل، بل حدوث المبدأ هو الذي لا يكون مسبوقًا بالحدوث البتة، وحدوث المعاد هو أن يكون مسبوقًا بحدوث آخر، وعلىٰ التقديرين يزول السؤال.

**والجواب عن الثالث**: أن أفراد النوع الواحد وإن كانت متماثلة في الماهية إلا أنه لا شك أنها غير متماثلة في الشخصية، بل كل واحد من تلك الأفراد مختص بتعينه وتشخصه، وإذا كان كذلك فلا نسلم أن نسبة هذين الجوهرين الحادثين إلىٰ ذلك الذي عدم نسبة واحدة، بل القول بأن هذه النسبة واحدة لا يصح إلا بعد القول بأن إعادة المعدوم باطلة؛ لأن بتقدير أن يصح هذا القول كان أحد هذين الحادثين هو عين ذلك الذي عدم، والحادث الآخر ليس عينه، بل مثله، فإذن القول بأن نسبة هذين الحادثين إلىٰ ذلك الذي عدم نسبة واحدة مبني علىٰ أن إعادة المعدوم ممتنعة، ولو بينا هذا الامتناع بهذه المقدمة لزم الدور، وأنه باطل.

## الفصل الثاني: في بيان أن ما سوى الله تعالىٰ فإنه يجوز الفناء عليه

قالت الفلاسفة: الأرواح البشرية وإن كانت محدثة إلا أنها أبدية غير قابلة للعدم، وأيضًا العقول الفلكية والنفوس الفلكية والأجرام الفلكية والهيولى غير قابلة للعدم.

لنا: أنا بينا في مسألة حدوث العالم أن كل ما سوى الله تعالىٰ فهو محدث، وكل محدث فإن حقيقته قابلة للعدم والوجود، وهذه القابلية من لوازم الماهية، وكل ما كان من لوازم الماهية فإنه واجب الدوام في جميع زمان دوام الماهية، فإذن قابلية العدم من لوازم ماهية كل ما سوى الله تعالىٰ، وهذا يقتضي جواز العدم علىٰ كل ما سوى الله تعالىٰ.

**وأما الفلاسفة فقد احتجوا علىٰ قولهم بوجوه:**

**الحجة الأولى:** ـ وهي عمدتهم ـ أن الأرواح البشرية لا تقبل الفناء، وتقريرها أنها لو كانت قابلة للعدم، لكانت قابليتها للعدم، إما أن تكون قائمة بها أو بغيرها، والقسمان باطلان، فبطل القول بكونها قابلة للعدم.

وإنما قلنا بأنه يمتنع أن تكون هذه القابلية قائمة بها؛ لأن كل ما كان قابلًا بشيء فإن القابل يكون متقررًا مع المقبول، فلو كان الموصوف بقابلية عدمها، نفس وجودها لزم أن يتقرر وجودها مع عدمها، وذلك محال، وإنما قلنا: إنه يمتنع أن تكون هذه القابلية قائمة بغيرها؛ لأن مثل هذا الشيء يجب أن يكون صورة في مادة حتىٰ يكون إمكان وجودها وإمكان عدمها قائما بتلك المادة، فإن النفس إن كانت كذلك مركبة من مادة وصورة، لكن النفس جوهر مجرد، فمادتها يجب أن تكون جوهرًا مجردًا، وحينئذ نقول: إن كانت تلك المادة أيضًا قابلة للعدم افتقرت إلىٰ مادة أخرى، ولزم التسلسل، وهو محال.

فلا بد من الانتهاء إلىٰ مادة أخيرة، لا مادة لها، وتلك المادة لا تكون قابلة للعدم ـ وهي جوهر مجرد ـ فهي محل العلوم والإدراكات، فتكون النفس هي هي لا غير، فتكون النفس باقية غير قابلة للعدم.

**فإن قيل:** فيلزمكم أن لا يكون شيء من الصور والأعراض قابلًا للعدم.

**قلنا:** هذا غير لازم؛ لأن القابل لصحة حدوثها ولصحة عدمها موادها، وموادها متقررة مع ذلك الحدوث وذلك العدم، بخلاف جوهر النفس، فإنها إن كانت بريئة عن المادة فقد ظهر الفرق، وإن كانت مادتها لا محالة جوهرًا مجردًا فتكون النفس هي هي لا غير، فتكون باقية.

**الحجة الثانية لهم:** الابتداء والانتهاء علىٰ الزمان محال، فوجب أن تكون الحركة كذلك، فوجب أن يكون الجسم كذلك، فهذه مقدمات ثلاثة.

**المقدمة الأولى:** قولنا: لا بداية للزمان ولا نهاية له، فنقول: أما قولنا يمتنع أن تكون للزمان بداية فذلك لأن كل ما لوجوده بداية فعدمه متقدم علىٰ وجوده، وذلك التقدم ليس نفس العدم؛ لأن العدم قبل كالعدم بعد، وليس القبل بعد، فالقبلية ليست نفس العدم، فهي صفة موجودة، فقد حصل قبل مبدأ الزمان شيء آخر متقدم عليه بالزمان، هذا خلف.

فإذن لا بداية للزمان، وأما أنه لا نهاية له فلأنا لو فرضنا له نهاية لكانت تلك النهاية

ملحقة بالعدم، وذلك العدم متأخر عنه بالزمان، فقد حصل بعد أجزاء الزمان شيء آخر متأخر عنه بالزمان هذا خلف.

فإذن يمتنع أن تكون للزمان بداية ونهاية.

**وأما المقدمة الثانية**: ـ وهي أنه لما كان الزمان بحيث يمتنع أن يكون له بداية ونهاية وجب أن تكون الحركة كذلك ـ فالدليل عليه أن الزمان عبارة عما ينقسم إلىٰ الماضي وإلى المستقبل، فلو لم يكن هناك شيء يتغير من حالة إلىٰ حالة لم يصدق أنه مضى أمر وسيجيء أمر آخر، فثبت أن الزمان لا يعقل حصوله إلا عند حصول التغير، ولا نعني بالحركة إلا هذا التغير، فيلزم من قدم الزمان قدم الحركة.

**وأما المقدمة الثالثة**: ـ وهي أنه متى كانت الحركة قديمة كانت الذوات قديمة ـ فهي ظاهرة ؛ لأن التغير والانتقال لا يعقل تحققه إلا عند وجود ذوات تعرض لها هذه التغيرات فيلزم من قدم الحركة قدم الذوات، فثبت أنه يلزم من هذه الشبهة القول بكون الزمان أبديًا أزليًا، وكون الحركة كذلك، وكون الذوات كذلك.

**الحجة الثالثة لهم**: الجهة شيء مشار إليه بالحس ـ وهو مقصد المتحرك ـ وكل ما كان كذلك فهو موجود، وهذه الجهة محدودة، فلا بد لها من محدد جسماني، ولا يحصل هذا التحديد إلا بالمحيط والمركز، وتقرير هذه المقدمات قد ذكرت في الكتب الحكمية.

**إذا ثبت هذا فنقول**: هذا المحدد غير قابل للحركة المستقيمة ؛ لأن الحركة المستقيمة عبارة عن الانتقال من جهة إلىٰ جهة، وكل ما صح عليه ذلك كانت الجهة المنتقل عنها والجهة المنتقل إليها محددة قبل ذلك الجسم المنتقل إليها، فيلزم حصول الجهة قبل حصول علتها، وذلك محال، وإذا كان كذلك ثبت أن الحركة المستقيمة ممتنعة علىٰ الفلك المحدد، وإذا كان كذلك كان الخرق والالتئام ممتنعًا عليه.

**الحجة الرابعة لهم**: عدم الأجسام إما أن يكون بإعدام المعدم أو بطريان الضد أو بزوال الشرط، والأقسام الثلاثة باطلة، فالقول بصحة عدم الأجسام ممتنع.

**وإنما قلنا**: إنه يمتنع حصول الإعدام بالمعدوم وذلك لأن القدرة صفة مؤثرة، والعدم نفي محض، فوقوع العدم بالقدرة يكون محالاً

**ولما قلنا**: إنه يمتنع أن يكون العدم بسبب طريان الضد، وذلك لأن المضادة حاصلة من الجانبين، فليس عدم الضد الباقي لوجود الطارئ أولى من اندفاع الطارئ لوجود الباقي.

**وإنما قلنا**: إنه يمتنع أن يكون لزوال شرط ؛ لأن ذلك الشرط إن كان باقيًا كان الكلام في كيفية عدمه، كالكلام في كيفية عدم الأجسام، فيفضي إما إلىٰ التسلسل وإما إلىٰ الدور، وإما أن لا يكون باقيًا، وهو أيضًا محال؛ لأن الباقي يمتنع أن يكون مشروطًا بما لا يكون باقيًا.

ولما بطلت هذه الأقسام ثبت أن العدم علىٰ الأجسام ممتنع.

**والجواب عن الشبهة الأولى**: أن حاصلها يرجع إلىٰ حرف واحد، وهو أن الإمكان صفة موجودة، ولا بد لها من محل موجود إلا أنا بينا في مسألة حدوث الأجسام أن الإمكان يمتنع أن يكون صفة موجودة.

**والجواب عن الشبهة الثانية**: أن نقول: لا نسلم أنه لو كان الزمان محدثًا لكان تقدم عدمه علىٰ وجوده بالزمان، والدليل عليه أن تقدم الأمس علىٰ اليوم ليس بالزمان، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون تقدم عدم المحدث علىٰ وجوده كتقدم بعض أجزاء الزمان علىٰ البعض.

**والجواب عن الشبهة الثالثة**: أن ما ذكرتم مبني علىٰ أن تحدد الجهات لا يمكن إلا بالمحيط والمركز، وفي تقرير هذه المقدمة غموض، وبتقدير أن نسلمها إلا أن هذا يقتضي أن الحركة المستقيمة ممتنعة علىٰ هذا المحدد، ولا يقتضي أن العدم ممتنع عليه.

**والجواب عن الشبهة الرابعة**: أن ما ذكرتم قائم بعينه في الصور والأعراض، مع أنا نشاهد أنها توجد بعد أن كانت معدومة، وتعدم بعد أن كانت موجودة، فكل ما ذكرتموه في هذه الصور والأعراض فهو جوابنا في حق الأجسام.

## الفصل الثالث: في بيان أن الخرق والالتئام جائزان علىٰ أجرام الفلك

الفلاسفة ينكرون ذلك

ولنا: علىٰ صحته وجهان:

**الحجة الأولى**: أن جميع الأجسام متساوية وتمام الماهيات، ومتى كان الأمر كذلك فكل ما صح علىٰ واحد منها صح علىٰ كلها، وتقرير هاتين المقدمتين قد تقدم في مسألة إثبات الصانع سبحانه وتعالىٰ.

**الحجة الثانية**: أن كل واحد من هذه الأفلاك إما أن يكون بسيطًا أو مركباً من البسائط، وكل ما كان بسيطًا فإن كل واحد من جانبيه متساويان في تمام الماهية، إذ

لو لم يكن كذلك لكان البسيط مركبًا، هذا خلف، وإذا كان كل واحد من جانبيه متساويين في تمام الماهية للجانب الآخر فكل ما صح علىٰ أحد الجانبين صح علىٰ الآخر، فكما أن ذلك القمر يصح أن يماس بمقعره النار وبمحدبه كرة عطارد وجب أن يكون عكسه ممكنًا، ومتى كان الخرق والالتئام جائزين علىٰ الأفلاك.

وأما الفلاسفة فقد احتجوا علىٰ امتناع ذلك بأن قالوا: الخرق والالتئام لا يحصلان إلا بالحركة المستقيمة، لكن الحركة المستقيمة علىٰ أجرام الفلك ممتنعة، فوجب القطع بامتناع الخرق والالتئام عليها.

والجواب: أن هذا الكلام ـ وإن صح ـ لكن لا يتمشى إلا في الفلك الذي هو الجسم المحدد للجهات، وهو الفلك الأقصى، وأما سائر الأفلاك فلا يجري فيها البتة.

قال المصنف: وأنا أتعجب ههنا من هؤلاء الفلاسفة، فإنهم إنما عولوا في امتناع الخرق والالتئام علىٰ الأفلاك علىٰ هذا الدليل فقط، ثم إن هذا الدليل لا ينتج هذا المطلوب، إلا في الفلك الأقصى، أما سائر الأفلاك فهذا الدليل لا يجري فيها البتة، وكيف اكتفوا في إثبات الدعوى العامة بالدليل الخاص؟

واعلم أن كثيرًا من علماء الشريعة وعلماء التفسير قالوا: إن في وقت قيام القيامة تنخرق الأفلاك وتنهدم الكواكب، إلا أن العرش لا يتخرب، والفلك الأقصى هو العرش عندهم، وإذا كان كذلك لم يلزم من قولنا: العرش لا يتخرب قدح في خراب السماوات والعناصر، فثبت أن ما ذكروه ـ لو صح ـ لم يتطرق الطعن إلىٰ ما ورد في القرآن.

## الفصل الرابع: في أن الله تعالىٰ هل يعدم أجسام العالم أم لا ؟

اعلم أنا وإن بينا بالدلالة العقلية أن كل ما سوى الله تعالىٰ فإنه يصح العدم عليه، ولكن ليس كل ما صح وقع، وقد اختلف علماء الإسلام في ذلك، فقال قوم: إنه تعالىٰ يعدم الذوات والأجزاء ثم يعيدها، وقال آخرون: إنه تعالىٰ لا يعدمها، بل يفرق أجزاء السماوات والأرض ويخربها، ثم إنه تعالىٰ يؤلفها مرة أخرى كما كانت، واعلم أن الجواز العقلي يمكن إثباته بدلائل العقل، أما وقوع الجائز فلا سبيل إلىٰ إثباته إلا بالسمع.

واحتج القاطعون علىٰ أنه تعالىٰ يعدم العالم بآيات:

**إحداها**: قوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القَصَص: ٨٨] فقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ﴾ لفظ عام يتناول الكل، والهلاك عبارة عن العدم والفناء بدليل قوله تعالىٰ: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا هَلَكَ﴾ [النِّساء: ١٧٦] أي فني ولم يبق، فلو تفرقت الأجزاء لكنها ما عدمت وما فنيت، فحينئذٍ يصدق أن السماوات هلكت، لكنه لا يصدق أن تلك الأجزاء وتلك الذوات هلكت، فلما قال: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾ علمنا أن الذوات لا تبقى، بل تفنى وتصير معدومة.

**أجاب القائلون بأن الله تعالىٰ لا يعدم الذوات** فقالوا: الهلاك عبارة عن خروج الشيء عن كونه منتفعًا به، وإذا تفرقت أجزاء السماوات والأرض فقد خرجت عن كونها منتفعًا بها، ويكفي هذا القدر في صدق قولنا: إنها هلكت.

**أجاب المستدل الأول** بأنها إذا تفرقت فقد خرجت السماء عن كونها منتفعا بها، أما أنه ما خرجت تلك الأجزاء عن كونها منتفعًا بها ؛ فلأن تلك الأجزاء صالحة لأن تتركب منها السماوات والعناصر والجنة والنار، وصالحة لأن يستدل بها علىٰ الصانع القديم، فثبت أن المركبات وإن خرجت عن كونها منتفعا بها بسبب التفريق فتلك الأجزاء والذوات ما خرجت عن كونها منتفعا بها، فثبت أن الأجزاء والذوات لو بقيت لما صدق عليها أنها هلكت، والقرآن يدل علىٰ أن الكل يصير هالكًا، فوجب القطع بأن الأجزاء تفنى.

**الحجة الثانية**: التمسك بقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الرُّوم: ٢٧] ولفظ "الخلق" متناول لجميع المخلوقات، والضمير في قوله: "يعيده" عائد إلى الخلق، فدلت هذه الآية علىٰ أنه تعالىٰ يعيد جميع مخلوقاته، والإعادة لا تعقل إلا بعد تقدم الإفناء، فدل هذا علىٰ أنه تعالىٰ يفني جميع مخلوقاته.

**الحجة الثالثة**: التمسك بقوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ﴾ [الحَديد: ٣] معنى كونه أولًا هو أنه تعالىٰ كان موجودًا في الأزل، مع أنه ما كان معه غيره، وكذلك معنى الآخر هو أنه تعالىٰ يبقى في الأبد مع أنه لا يكون معه غيره . وهذا يقتضي أنه تعالىٰ يعدم جميع المخلوقات حتىٰ يتحقق كونه آخراً، ثم يعيدها مرة أخرى ليتحقق صدق الآيات الدالة علىٰ أن الثواب والعقاب لا آخر لهما.

**الحجة الرابعة**: التمسك بقوله تعالىٰ: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبيَاء: ١٠٤] حكم بأن الإعادة علىٰ وفق الابتداء، ولما كان الابتداء عبارة عن خلق الذوات وخلق التركيب والتأليف فيها وجب أن يكون وقت الإعادة لخلق

الذوات بخلق التركيب والتأليف فيها، حتىٰ يكون وقت الإعادة مشابها لوقت الابتداء.

فهذه جملة الوجوه التي يتمسك بها من قطع بأن الله تعالىٰ يعدم الذوات ويفني الأجسام.

**وأما الذين قالوا**: إنه تعالىٰ يفرق الأجزاء ولكن لا يعدمها فاعلم أنهم إنما اختاروا هذا القول لأن عندهم إعادة المعدوم ممتنعة، قالوا: فعلى هذا لو أنه سبحانه وتعالىٰ أعدم الأجزاء والذوات لكان الذي يوجده بعد ذلك مغايرًا لتلك الأشياء التي عدمت أولا، وعلىٰ هذا التقدير لا يكون الثواب واصلًا إلىٰ المطيع، ولا العقاب واصلًا إلىٰ العاصي، وذلك غير جائز، فلأجل الفرار عن هذا الإشكال قالوا: إنه تعالىٰ يفرق الأجزاء ويزيل التأليف عنها، ولكنه تعالىٰ لا يعدمها، فإذا أعاد التأليف وخلق الحياة فيها مرة أخرى كان هذا الشخص هو عين ذلك الشخص الذي كان موجودًا قبل ذلك، فحينئذٍ يصل الثواب إلىٰ المطيع، والعقاب إلىٰ العاصي، ويزول الإشكال المذكور.

واعلم أن إعادة المعدوم إن كانت جائزة فهذا الإشكال زائل، وإن كانت ممتنعة فهذا الإشكال لازم، سواء قلنا: إنه تعالىٰ يعدم الأجزاء أو قلنا: إنه لا يعدمها، وتقرير ذلك أن المشار إليه لكل أحد بقوله: "أنا" ليس هو مجرد تلك الأجزاء، وذلك لأنا لو قدرنا أن هذه الأجزاء تفرقت وصارت ترابًا رسميًا من غير حياة ولا مزاج ولا تركيب ولا تأليف، فإن كل أحد يعلم أن ذلك القدر من التراب الصرف ليس عبارة عن" زيد"، بل الإنسان المعين إنما يكون موجودًا إذا تركبت تلك الأجزاء وتألفت علىٰ وجه مخصوص، ثم قام بها حياة وعلم وقدرة وعقل وفهم.

فثبت أن الشخص المعين ليس عبارة عن مجرد تلك الأجزاء والذوات، بل هو عبارة عن تلك الأجزاء الموصوفة بالصفات المخصوصة، وإذا كان كذلك كانت تلك الصفات أحد أجزاء ماهية ذلك الشخص من حيث إنه ذلك الشخص، وعند تفرق الأجزاء تبطل تلك الصفات وتفنى.

وإذا امتنعت الإعادة علىٰ المعدوم امتنعت الإعادة علىٰ تلك الصفات، فيكون العائد صفات أخرى، لا تلك الصفات باعتبارها كان ذلك الشخص ذلك الشخص، وعلىٰ هذا التقدير لم يكن العائد ثانيًا هو الذي كان موجودًا أولاً، فلم يكن" زيد" الثاني عين" زيد" الأول.

فثبت مما ذكرنا أنا إن جوزنا إعادة المعدوم فلا حاجة إلىٰ ما ذكروه، وإن منعنا

إعادة المعدوم كان الإشكال المذكور باقيًا سواء قلنا: إنه تعالىٰ يفني الذوات، أو قلنا: إنه تعالىٰ لا يفنيها، وبالله التوفيق.

## الفصل الخامس: في تفصيل مذاهب الناس في المعاد وتقرير القول الحق فيه

اعلم أن هذه المسألة مفتقرة إلىٰ أربعة أركان، وذلك لأن الإنسان هو العالم الصغير، وهذا العالم هو العالم الكبير، والبحث عن كل واحد منهما إما عن تخريبهما أو عن جعلهما معمورين بعد أن صارا خرابين، فهذه مطالب أربعة:

**المطلوب الأول:** في كيفية تخريب هذا العالم الصغير، وهو موت الإنسان.

**المطلوب الثاني:** أنه تعالىٰ كيف يجعله معمورًا بعد أن جعله خراباً، وهذا البحث هو المراد بقولنا: إنه تعالىٰ يعيده حيًا عاقلاً، ويوصل إليه الثواب والعقاب.

**المطلوب الثالث:** أنه تعالىٰ كيف يخرب العالم الأكبر؟ أيخربه بتفريق الأجزاء أو بالإعدام والإفناء؟

**المطلوب الرابع:** أنه سبحانه وتعالىٰ كيف يعمر العالم الأكبر بعد تخريبه؟ وهذا هو القول في شرح أحوال القيامة، وبيان أحوال الجنة والنار.

فهذا ضبط مباحث هذا الباب.

**أما المطلوب الأول ـ وهو البحث عن حقيقة الموت ـ:** فنقول: لا شك أن هذا الجسد يموت، فمن قال: الإنسان هو هذا الجسد قال: الإنسان يموت، ومن قال: الإنسان شيء آخر سوى هذا الهيكل المحسوس قال: الإنسان لا يموت، فإن هذه البنية وهذا الهيكل ما دام مستعدًا لأن يكون محلًا لتصرف النفس كانت النفس متعلقة به ومدبرة له، ومتصرفة فيه، فإذا بطل عنه ذلك الاستعداد والصلاحية انقطع تدبير النفس له وتصريفها فيه، وهذا الترك والإعراض هو الموت.

ثم القائلون بهذا منهم من قال: النفس جوهر مجرد ـ علىٰ ما هو قول الحكماء ـ ومنهم من قال: إنه جسم نوراني شفاف سار في هذا البدن، وإذا فسد البدن انفصلت تلك الأجسام الشفافة النورانية، ورجعت إلىٰ عالم الأفلاك والأضواء، إن كانت من السعداء أو إلىٰ الهاوية والظلمات، إن كانت من الأشقياء.

**وأما المطلوب الثاني ـ وهو القول في المعاد ـ:** فاعلم أن الأقوال الممكنة في هذه المسألة لا تزيد علىٰ خمسة، وذلك لأن الحق إما أن يكون المعاد هو المعاد الجسماني فقط ـ وهو قول المتكلمين ـ أو المعاد الروحاني فقط ـ وهو قول أكثر

الفلاسفة الإلهيين - أو كل واحد منهما حق وصدق - وهو قول أكثر المحققين - أو الحق هو بطلانهما معًا - وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين - والحق هو التوقف في كل هذه الأقسام، وهو المنقول عن" جالينوس" فإنه قال: لم يظهر لي أن النفس شيء غير المزاج . وبتقدير أن تكون النفس هي المزاج، فعند الموت تصير فانية معدومة، والمعدوم لا يمكن إعادته، وأما بتقدير أن تكون النفس جوهرًا باقيًا بعد فساد المزاج كان المعاد ممكنًا، ولما لم يتبين عنده أن النفس هل هو المزاج بعينه أو شيء غيره ؟ لا جرم توقف فيه.

واعلم أن المعاد الجسماني أنكره أكثر الفلاسفة، وجملة أهل الإسلام متفقون علىٰ إثباته . واعلم أن الجمع بين إنكار المعاد الجسماني وبين الإقرار بأن القرآن حق متعذر، لأن من خاض في علم التفسير علم أن ورود هذه المسألة في القرآن ليس بحيث يقبل التأويل.

وأما القائلون بالمعاد الجسماني فقد عرفت أنهم فريقان: منهم من يقول: إنه تعالىٰ يعدم الذوات، ثم يعيدها، ومنهم من يقول: إنه تعالىٰ يفرق الأجزاء ثم يركبها مرة أخرى.

ولنا في هذه المسألة مقامان: أحدهما: إثبات الجواز العقلي، والثاني: إثبات الوقوع السمعي.

**أما المقام الأول - وهو إثبات الجواز -** فاعلم أنه مبني علىٰ ثلاث مقدمات:

**إحداها**: إثبات أن إعادة المعدوم جائزة، وإثبات أن الأجزاء التي تفرقت يمكن تركيبها بعينها، كما كانت، وهذه المقدمة قد تقدم تقريرها.

**وثانيها**: أنه تعالىٰ قادر علىٰ جميع الممكنات.

**وثالثها**: أنه تعالىٰ عالم بجميع المعلومات الكلية، والجزئية، وإذا كان كذلك فأجزاء الأبدان وإن صارت ترابًا واختلط بعض الأجزاء بالبعض إلا أنه تعالىٰ لما كان عالمًا بجميع المعلومات الكلية والجزئية، كان عالما بأن الجزء الذي تحت قعر البحر الفلاني والجزء الذي فوق الجبل الفلاني، مجموعهما هو قلب" زيد" المطيع.

وإذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث، ظهر أن المعاد الجسماني جائز عقلًا ؛ لأنه لما كان في نفسه ممكن الوجود، وكان الله تعالىٰ قادرًا علىٰ جميع الممكنات لزم كونه تعالىٰ قادرًا عليه، وإذا كان عالمًا بجميع المعلومات فحينئذٍ يمكنه تمييز المطيع عن العاصي.

واعلم أنه سبحانه وتعالىٰ كلما ذكر في القرآن هذه المسألة بنى تقريرها علىٰ هذه المقدمات الثلاث.

وكل آية وردت في هذه المسألة فهي مشتملة علىٰ تقرير هذه المقدمات الثلاث، ومن الآيات:

**الآية الأولى**: قوله تعالىٰ في سورة النمل: ﴿أَمَّن يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٦٤﴾ قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [النمل: ٦٤. ٦٥] فقوله: ﴿أَمَّن يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ إشارة إلىٰ مقدمتين:

**إحداهما**: أن عوده ممكن في نفسه.

**والثانية**: أنه تعالىٰ قادر علىٰ هذا الممكن؛ لأنه لو لم يكن الأمر كذلك لما كان الابتداء ممكنا، وقوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥].

**والآية الثانية**: في سورة يس وهي قوله تعالىٰ: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾ [يس: ٧٨. ٧٩] فقوله: ﴿أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ إشارة إلىٰ الجواز الذاتي والقدرة، وقوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ إشارة إلىٰ كمال العلم، وأيضًا قوله تعالىٰ: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ [يس: ٨١] إشارة إلىٰ الجواز الذاتي، أو إلىٰ كمال القدرة، ثم قال: ﴿بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ [يس: ٨١] إعادة لتلك المقدمة مع مقدمة العلم.

**والآية الثالثة**: في سورة الروم، وهي قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٢٧﴾﴾ [الروم: ٣٧] فقوله: ﴿يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ إشارة إلىٰ الجواز الذاتي وكمال القدرة، ثم قوله: ﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ﴾ إشارة أيضًا إلىٰ كمال القدرة و﴿الْحَكِيمُ﴾ إشارة إلىٰ كمال العلم، ونحن قد شرحنا في تفسيرنا أن كل آية وردت في هذه المسألة فهي مشتملة علىٰ تقرير هذه المقدمات الثلاث.

أما الفلاسفة المنكرون لصحة المعاد الجسماني فقد احتجوا بوجهين:

**الأول**: أن حشر الأجساد لا يتم إلا مع القول بصحة إعادة المعدوم، وهذا محال، فذلك محال.

**أما المقدمة الأولى**: فقد بينا فيما تقدم أنا سواء قلنا إنه تعالىٰ يعدم الأجزاء ثم يعيدها، أو قلنا: إنه تعالىٰ يفرقها ثم يركبها فإنه لا بد من القول بصحة إعادة المعدوم.

**وأما المقدمة الثانية**: وهي أن إعادة المعدوم ممتنعة، فقد سبقت حكاية شبهاتهم فيها.

**الثاني**: إذا قتل إنسان وأكله آخر فقد صارت أجزاء بدن المقتول أجزاء بدن هذا الذي أكله؛ لأن من أكل شيئًا واغتذى به فقد صارت أجزاء الغذاء أجزاء بدن المغتذي، فيوم القيامة لا بد أن ترد تلك الأجزاء إلىٰ بدن أحد هذين الشخصين، فلا بد أن يضيع الثاني، فعلمنا أن القول بحشر الأجسام محال.

**الثالث**: أنه تعالىٰ إذا أعاد بدن شخص فإما أن يعيد هذه الأجزاء التي كانت موجودة وقت الموت أو يعيد جملة الأجزاء التي كانت أجزاء له في جميع مدة الحياة، والأول يقتضي أن يعاد الأعمى والأقطع والمجذوم علىٰ هذه الصورة، وذلك باطل بالاتفاق، والثاني أيضًا باطل؛ لأن الإنسان إذا كان وقت إسلامه سمينا، ثم كفر وصار هزيلا فإذا حشر هذا الإنسان سمينا وعذب في النار لزم وصول العذاب إلىٰ تلك الأجزاء التي كانت موصوفة بصفة الإسلام، وذلك ظلم، وعلىٰ العكس من هذا، لو كان كافرًا سمينًا ثم أسلم فصار هزيلًا لزم إيصال الثواب علىٰ الأجزاء الكافرة، وهو محال.

**الرابع**: البدن جوهر حار رطب، والحرارة إذا أثرت في الرطوبة لزم أن تصعد من الجوهر الرطب أجزاء بخارية لطيفة، فعلى هذا التقدير لا بد أن يرتفع عن كل عضو أجزاء بخارية لطيفة، وربما التصق بعضو آخر وصار جزءًا لذلك العضو الآخر، فإذن هذا الجزء الواحد قد كان جزءاً لأحد العضوين، ثم صار للعضو الآخر، ففي زمان الحشر لو أعيد ذلك الجزء إلىٰ العضو الأول ضاع الثاني، ولو أعيد إلىٰ العضو الثاني لضاع العضو الأول، ولما كان القول بالحشر متأديًا إلىٰ هذا الباطل وجب أن يكون باطلًا.

**والجواب عن الشبهة الأولى**: أن نقول: أما الذين قالوا: إن الإنسان هو هذا الهيكل فلا جواب لهم عن هذه الشبهة إلا بيان أن إعادة المعدوم غير ممتنعة، ونحن قد أحكمنا الكلام في هذه المسألة.

وأما الذين قالوا: الإنسان ليس هو هذا الهيكل، وهذا هو الأقرب فقد احتجوا عليه بوجهين ـ أوردناهما فيما تقدم.

**أحدهما**: أن الإنسان شيء واحد باق من أول عمره إلىٰ آخر عمره، وهذا الهيكل غير باق من أول العمر إلىٰ آخره، فالإنسان شيء مغاير لهذا الهيكل.

**والثاني**: أن الإنسان قد يكون عالمًا بذاته المخصوصة حال ما يكون غافلًا عن جميع أجزائه الظاهرة والباطنة، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم.

وإذا ثبت هذا فنقول: لم لا يجوز أن يقال: إن الشيء الذي هو الإنسان في الحقيقة أجزاء لطيفة سارية في هذا البدن باقية من أول العمر إلىٰ آخره، إما لأجل أن تلك الأجسام اللطيفة مخالفة بالماهية لهذه الأجسام العنصرية الكائنة الفاسدة المتحللة ـ وتلك الأجسام حية لذواتها مضيئة شفافة، فلا جرم كانت مصونة عن التبدل والتحلل ـ وإما لأنها وإن كانت مساوية لهذه الأجسام العنصرية في الماهية، إلا أن الفاعل المختار صانها عن التغير والانحلال بقدرته، وجعلها باقية دائمة من أول العمر إلىٰ آخره.

ثم عند الموت تنفصل تلك الأجزاء الجسمانية التي هي الإنسان وتبقى علىٰ حالتها حية مدركة عاقلة فاهمة، وتتخلص إما إلىٰ منازل السعداء كما قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [آل عمران: ١٦٩] وإما إلىٰ منازل الأشقياء كما قال الله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر: ٤٦] ثم إنه تعالىٰ يضم يوم القيامة إلىٰ هذه الأجزاء الأصلية التي هي الإنسان في الحقيقة أجزاء أخر زائدة كما فعل ذلك في الدنيا، ويوصل الثواب والعقاب إليه، وعلىٰ هذا التفسير لا يبقى في المعاد الجسماني شبهة وإشكال أصلًا البتة.

وعلىٰ هذا التقدير يكون المثاب والمعاقب في القيامة عين من كان مطيعًا وعاصيًا في الدنيا، وهذا علىٰ القول بأن الإنسان جسم مخصوص، سار في هذا البدن، وأما علىٰ قول من يقول: الإنسان عبارة عن جوهر مجرد عن الحجمية والمقدار فالقول فيه أيضًا هكذا، فظهر أن علىٰ هذا التلخيص لا تبقى شبهة البتة، في صحة القول بالمعاد الجسماني.

**فإن قيل**: ألستم قد دللتم علىٰ أن كل ما سوى الله تعالىٰ فإنه يفنى ويصير معدوماً، وعلىٰ هذا التقدير فالنفس الإنسانية أيضًا تفنى وتعدم، وحينئذ يعود الإشكال.

**قلنا**: نحن قد أثبتنا بالدليل العقلي أن كل ما سوى الله تعالىٰ فإنه جائز العدم، أما أن هذا الجائز يقع فإنا إنما عولنا فيه علىٰ ظواهر العمومات، وتخصيص العموم بالدليل جائز، وثبت بنصوص القرآن والأخبار المتواترة عن الأنبياء ـ صلوات الله

وسلامه عليهم ـ القول بأن المعاد الجسماني حق ونشاهد أن الإنسان يموت وتتفرق أجزاء بدنه.

ثم عند هذا لا يخلو إما أن تكون إعادة المعدوم جائزة أو لا تكون، فإن كانت جائزة فقد زالت الإشكالات، وإن لم تكن جائزة وجب القطع ببقاء النفس الإنسانية حتىٰ يصح القول بالمعاد الجسماني.

وأقصىٰ ما في الباب أن هذا يفضي إلىٰ تلك العمومات، إلا أن الدلائل الدالة علىٰ وقوع المعاد الجسماني قاطعة، وتخصيص ظواهر العمومات، وإن كان خلاف الأصل إلا أنه غير ممتنع، وتقديم القاطع علىٰ المحتمل واجب، ومن أنصف وترك العناد علم أن هذه المباحث وافية بإزالة الإشكالات المذكورة في هذا الباب.

**والجواب عن الشبهة الثانية**: هو أن بينا أن المعتبر في الحشر والنشر إعادة الأجزاء الأصلية، لا إعادة الأجزاء الفاضلة، والأجزاء الأصلية لكل مكلف أجزاء فاضلة بالنسبة إلىٰ غيره، وعلىٰ هذا التقدير فالإشكال زائل، وأما إن قلنا بأن الشيء الذي هو الإنسان باق مصون من التبدل والانحلال فهذا الإشكال غير متوجه البتة.

وبهذا الحرف يظهر الجواب عن الشبهة الثالثة: وذلك لأن المأمور والمنهي والمثاب والمعاقب هو تلك الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلىٰ آخره، فأما الزوائد التي تتبدل باختلاف أحوال السمن والهزال فلا عبرة بها.

وبه يظهر الجواب عن الشبهة والرابعة؛ لأن الأجزاء التي تصير أبخرة وتنفصل عن العضو وتتصل بعضو آخر فهي من الأجزاء الفاضلة، ولا عبرة بها في الحشر والنشر، وكل من أنصف علم أن هذه الأجوبة بدفع هذه الشبهات.

**أما المقام الثاني**: ـ وهو القطع بوقوع المعاد الجسماني ـ فلنا إليه طريقان: السمع والعقل، أما الطريق السمعي فهو أن نقول: لما ثبت بالدليل العقلي جوازه وثبت بالنقل المتواتر عن جميع الأنبياء والرسل ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ وقوعه وجب القطع بوقوعه؛ لأن الصادق إذا أخبر عن وقوع أمر ممكن الوقوع، وجب القطع به.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ إنما أثبتوا المعاد الجسماني ؛ لأن القول بالمعاد الروحاني حق، وأكثر الخلق لا يمكنهم تصور المعاد الروحاني، فالأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ ذكروا هذا المعاد الجسماني ليحصل به نظام العالم، ثم إن من كان قوي العقل عرف أنه لا بد من تأويل هذه الظواهر ؟

قالوا: والذي يحقق ذلك أن المبدأ المذكور في الكتب الإلهية مذكور علىٰ وجه يوهم أن ذلك المبدأ جسماني، ثم إن المتكلمين سلطوا التأويلات علىٰ تلك الظواهر، وزعموا أن المبدأ منزه عن الأحوال الجسمانية، فكذا المعاد المذكور في الكتب الإلهية، وإن كان جسمانيًا فلم لا يسلطون التأويلات عليها؟ ولم ينكرون أن يكون ذلك المعاد مبرأ عن الأحوال الجسمانية ؟

فالحاصل أن الحشوية تمسكوا بالظواهر، وزعموا أن الحق هو المبدأ الجسماني، والمعاد الجسماني.

والفلاسفة سلطوا التأويلات علىٰ الظواهر، وزعموا أن المبدأ منزه عن الأحوال الجسمانية، وكذا المعاد.

وأما المتكلمون فقد سلطوا التأويلات علىٰ الظواهر الواردة في جسمانية المبدأ. واحترزوا عن تأويلات الظواهر الواردة في جسمانية المعاد فقط، فكان هذا تحكمًا محضًا.

**والجواب**: أن التأويلات إنما يصار إليها لو كان الاحتمال قائمًا، ولما علمنا بالنقل المتواتر المستفيض من دين محمد ﷺ أنه إنما كان مثبتًا للمعاد الجسماني، ومكفرًا لكل من كان منكرًا له، لا جرم لم يبق للتأويل في هذا الباب مجال.

وأما الطريق العقلي المثبت للمعاد الجسماني فهو من وجهين:

**الوجه الأول**: أنا نرى في دار الدنيا مطيعًا وعاصيًا ومحسنًا ومسيئًا، ونرى أن المطيع يموت من غير ثواب يصل إليه في الدنيا، والعاصي يموت من غير عقاب يصل إليه في الدنيا، فإن لم يكن حشر ونشر يصل فيه الثواب إلىٰ المحسن، والعقاب إلىٰ المسيء لكانت هذه الحياة الدنيوية عبثًا بل سفهًا.

واعلم أنه تعالىٰ ذكر هذه الحجة في آيات من القرآن قال في سورة طه: ﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ ﴿١٥﴾﴾ [طه: ١٥] وقال في سورة ص: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿٢٧﴾ أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾﴾ [ص: ٢٧ ـ ٢٨] وفي هذه الآيات لطائف كثيرة دالة علىٰ صحة القول بالمعاد الجسماني، ذكرناها في "التفسير الكبير".

**والوجه الثاني من الدلائل علىٰ صحة المعاد الجسماني**: أن نقول: إنه تعالى يخلق الخلق إما للراحة وإما للتعب والألم، أو لا للراحة ولا للتعب. لا جائز أن

يقال: خلقهم للتعب والألم، لأن هذا لا يليق بالمحسن الرحيم، الغني عن الخلق، ولا جائز أن يقال: خلقهم لا للراحة ولا للتعب والألم؛ لأنهم حال كونهم معدومين، كان هذا المعنى حاصلًا فدل علىٰ أنه تعالىٰ إنما خلقهم للراحة.

**ثم نقول:** هذه الراحة إما أن تكون في هذا العالم أو في عالم آخر، لا جائز أن يقال: إنها في هذا العالم؛ لأن الذي يظنه الإنسان لذة في هذا العالم، فهو ليس بلذة، بل هو دفع الألم، مثاله: أن لذة الأكل ليست في الحقيقة لذة، بل هي دفع ألم الجوع، ولذلك فإن ألذ اللقم هي اللقمة الأولىٰ؛ لأن هناك ألم الجوع أقوى، وكل لقمة هي أكثر تأخرًا، كانت أقل لذة، وذلك لأن ألم الجوع هناك أقل قوة، وكذلك لذة الوقاع عبارة عن دفع الألم، وذلك لأن الفضلة التي يتولد منها المني لما اجتمعت في أوعية المني حاولت الانفصال فقبل الانفصال يحصل نوع ألم بسبب اجتماعها في تلك الأوعية، فإذا انفصلت زال ذلك الألم، وعلىٰ هذا القياس سائر اللذات الحاصلة في هذا العالم.

وأيضًا: فبتقدير أن تحصل في هذا العالم لذة جسمانية لكنها قليلة، والغالب إما الألم أو دفع الألم، وليس من الحكمة إلقاء الحيوان في بحر الآلام والمكروهات لأجل أن يعود إليه ذرة من اللذات، ولما ثبت أن الحيوان إنما خلق لأجل اللذة والراحة ثبت أن ذلك المقصود غير حاصل في هذا العالم، فلا بد من القطع بوجود عالم آخر بعد هذا العالم، يحصل فيه هذا المقصود، وذلك هو الدار الآخرة.

فهذه طريقة إقناعية، والاعتماد علىٰ ما تقدم، وهذا حاصل الكلام في المعاد الجسماني.

## الفصل السادس: في المعاد الروحاني

اعلم أن هذا البحث متفرع علىٰ إثبات أن النفس جوهر مجرد، ليس بجسم ولا بجسماني، فنقول: القائلون بإثبات هذه النفس فرق ثلاث:

**أحدها:** الذين يقولون: جملة النفوس الناطقة باقية بعد الموت، وهو قول أكثر المحققين من الحكماء.

**وثانيها:** الذين يقولون: النفوس الناطقة تفنى عند فناء الأبدان، وهذا قول لم يقل به أحد من المحققين.

**وثالثها:** الذين يقولون: النفوس الفاضلة تبقى، وهي التي استكملت قوتها النظرية

بمعرفة الحق وقوتها العملية بعمل الخير، وأما النفوس التي لا تكون كذلك فإنها تفنى عند فناء الأبدان.

**أما القول الأول** ـ وهو أنها بأسرها باقية بعد موت البدن ـ فقد ذكرنا حجتهم.

**وأما القول الثاني** ـ وهو أنها تفنى عند موت البدن ـ فقد احتجوا بأن هذه النفوس ليست أزلية، فوجب أن لا تكون أبدية.

**وإنما قلنا**: إنها ليست أزلية لوجهين:

**الوجه الأول**: أن النفوس لو كانت أزلية لكانت إما أن تكون واحدة أو كثيرة، والقسمان باطلان، فبطل القول بكونها أزلية.

**إنما قلنا**: إنه يمتنع كونها واحدة لأنها بعد التعلق بالأبدان إن بقيت واحدة كان نفسي نفسك، وبالعكس، فكل ما كان معلومًا لإنسان يجب أن يكون معلومًا لكل إنسان . هذا خلف . وإن تعددت فهو محال؛ لأن هاتين النفسين اللتين هما موجودتان الآن، إن قلنا: إنهما كانتا موجودتين قبل التعلق بالأبدان، فقبل التعلق بالأبدان كانت النفوس كثيرة لا واحدة، وإن قلنا بأنهما ما كانتا موجودتين، فهما قد حدثتا الآن، فلا تكون هذه النفوس قديمة.

**وإنما قلنا**: إنه يمتنع كونها متعددة في الأزل ؛ لأن ذلك التعدد لا بد فيه من مميز، وذلك المميز إما أن يكون ذاتيًا أو عرضياً، لا جائز أن يكون ذاتيًا ؛ لأن النفوس البشرية متحدة بالنوع، ولا جائز أن يكون عرضيًا ؛ لأن الامتياز بالصفات العرضية تابع لاختلاف المواد، ومادة النفس هي البدن، فقبل التعلق بالأبدان ليس لها شيء من المواد فامتنع اختلافها بسبب الصفات العرضية، فثبت أن النفوس البشرية لو كانت أزلية لكانت في الأزل إما واحدة أو متعددة، والقسمان باطلان، فبطل القول بكونها أزلية.

**والوجه الثاني**: أن نفسي عبارة عن ذاتي المخصوصة التي أشير إليها بقولي: "أنا" فلو كانت النفس قديمة لكنت أنا من حيث أنا أزلياً قديمًا، وإذا كان الأمر كذلك لوجب أن أتذكر شيئًا من تلك الأحوال الماضية، فإن من المحال أن يمارس الإنسان سنين حرفة من الحرف ثم إنه ينساها بالكلية، ولا يتذكر منها شيئًا من تلك الأحوال البتة.

ولما لم يحصل عندنا تذكر شيء من تلك الأحوال الماضية علمنا أن القول بكون النفوس أزلية باطل، فثبت بما ذكرنا أن النفوس ليست أزلية.

إذا ثبت هذا فنقول: وجب أن لا تكون أبدية، ويدل عليه وجهان:

**الأول**: أن سبب حدوث النفس عن العلل الفلكية العالية ليس إلا حدوث الأبدان المستعدة لقبولها لمن دورات الفلك لا أول لها، فحدوث الأبدان لا أول له، فحدوث النفوس لا أول له، فلو كانت النفوس باقية لزم أن يكون قد حصل الآن نفوس غير متناهية، وذلك محال؛ لأن كل عدد موجود فإنه قابل للزيادة والنقصان، وكل ما كان كذلك فهو متناه.

**الثاني**: أن هذه النفوس لما وجدت بعد أن كانت معدومة كانت ماهياتها قابلة للعدم، وهذه القابلية من لوازمها فوجب أن تكون قابلة للعدم أبداً، وإذا كان كذلك امتنع القطع بأنها لا تعدم البتة.

واعلم أن الاعتراض علىٰ هذه الحجة من وجهين:

**الوجه الأول في الاعتراض**: لا نسلم أنها ليست أزلية، ولم لا يجوز أن يقال: إنها في الأزل متعددة، وكان امتياز بعضها عن بعض بنفس الماهية، وقولهم: النفوس البشرية واحدة بالنوع فهو محض الدعوى.

**لا يقال**: هب أنها ليست واحدة في النوع لكن لاشك أن كل نفس تفرض فإنها قد تحصل نفس أخرى لتساويها في تمام الماهية، وحينئذٍ يتم الدليل.

**لأنا نقول**: هذا تمسك بالظن، ولم لا يجوز أن يقال: إن كل نفسين موجودين فهما مختلفان بالماهية، إلا أن اختلافهما في الماهية لا يمنع من اشتراكهما في صفات كثيرة ؟

وأيضًا: لم لا يجوز أن يقال: كل واحد من تلك الأعداد يمتاز بعضها عن بعض بالصفات العرضية ؟ قوله: "التباين بالصفات العرضية لا يحصل إلا بسبب اختلاف المواد" قلنا: هذا ممنوع، فما الدليل عليه؟ سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يقال: النفس قبل تعلقها بهذا البدن كانت ببدن آخر ـ كما يقوله أصحاب التناسخ؟

واعلم أن الشيخ أبا علي بن سينا إنما أبطل التناسخ بدليل مبني علىٰ حدوث النفس، ودليله علىٰ حدوث النفس مبني علىٰ بطلان التناسخ ـ كما بيناه ههنا ـ فوقع الدور.

**وأما الحجة الثانية** ـ وهي قوله: الأرواح لو كانت قديمة لكنا نتذكر الآن شيئًا من الأحوال الماضية ـ قلنا: هذا تمسك بالاستقراء، وهو ضعيف أيضًا، فلم لا يجوز أن يقال: تذكر النفس للأحوال الماضية مشروط بتعلق النفس بالبدن الذي معه حدثت

تلك الأحوال، فإذا في ذلك البدن امتنع تذكر الأحوال التي حصلت مع ذلك البدن.

**الوجه الثاني في الاعتراض على هذه الحجة**: سلمنا أنها أزلية، فلم قلتم بأنها لا تكون أبدية؟ قوله: لو كانت أبدية لكانت النفوس الموجودة الآن غير متناهية.

**قلنا**: هذا بناء على أن الأدوار الماضية غير متناهية، وقد بينا إبطال ذلك في مسألة الحدوث.

**سلمنا**، لكن لم لا يجوز أن يقال: حصل الآن نفوس غير متناهية ؟ قوله: كل عدد موجود فهو قابل للزيادة والنقصان، وكل ما كان كذلك فهو متناه.

**قلنا**: هذه المقدمة فيها بحث دقيق، ذكرناه في الكتب الفلسفية.

**وأما القول الثالث**: ـ وهو قول من يقول: النفوس الفاضلة العالمة تبقى بعد موت البدن، والنفوس الجاهلة تفنى مثل نفوس الأطفال والجهال ـ فهذا القول منقول عن الحكيم باسيطيوس، واحتج عليه بوجهين:

**الحجة الأولى**: أن النفوس الخالية عن العلوم والأخلاق الفاضلة، لو بقيت بعد الموت لبقيت إما معطلة أو معذبة، وإبقاء الشيء في التعطيل أو في التعذيب أبد الآباد غير لائق بحكمة الحكيم.

**الحجة الثانية**: أن العلم سبب للقوة، والجهل سبب للضعف، ألا ترى أن العالم بالشيء إذا خاض فيه كان قوي القلب، والجاهل بالشيء إذا خاض فيه كان ضعيف القلب، ولا شك أن أجل العلوم وأعظمها هو العلم بالله تعالىٰ، فالنفس إذا تحلت بهذه المعرفة قويت واشتدت، فلا يضرها خراب البدن، ولذلك فإن العارفين إذا تخلوا في أنوار جلال الله تعالىٰ لم يلتفتوا إلىٰ شيء ولم يقيموا لشيء وزنًا.

إذا عرفت هذا فالنفوس العالمة قوية فلا تفنى بموت البدن، والنفوس الجاهلة تكون ضعيفة، فلا جرم تموت بموت البدن.

فهذا تفصيل مذاهب الناس في المعاد الروحاني . أما الأولون ـ وهم القائلون بأن النفوس الناطقة كلها باقية بعد موت الأبدان ـ فهؤلاء أيضًا طوائف:

**الطائفة الأولى**: الذين يقولون: النفوس الناطقة مدركة للجزئيات.

واحتجوا عليه بأنه يمكننا أن نحكم بأن هذا الشخص هو إنسان فهذه قضية موضوعها شخص معين ـ وهو جزئي ـ ومحمولها هو الإنسان ـ وهو كلي ـ والتصديق مسبوق بالتصور، فصاحب هذا التصديق عنده إدراك المحمول الذي هو الكلي،

وإدراك الموضوع الذي هو الشخص لكن مدرك هذا الكلي هو النفس، فمدركك هذا الجزء أيضًا هو النفس، فثبت أن النفس مدركة للجزئيات؟

إذا ثبت هذا فنقول: النفس لها صفتان: الإدراك والفعل، والإدراك قسمان: إدراك الجزئيات وإدراك الكليات، فالنفس هي الموصوفة بهذين القسمين من الإدراك، وبهذا الفعل الذي هو التحريك، فإذا مات البدن وزال الحجاب الجسماني تجلت عليها أنوار عالم الجلال، فازداد إدراكها وفعلها، وانتهت في ذلك إلىٰ حد الكمال، وقربت درجتها من درجة الملائكة ـ الذين هم أرواح عالم السماوات ـ وذلك هو الغبطة الكبرى، والدرجة العظمى.

**والطائفة الثانية**: الذين قالوا بأن هذه الأرواح البشرية لا تقوى علىٰ إدراك الجزئيات إلا بواسطة آلات جسمانية، فإذا مات البدن واختلت هذه الآلات الجسمانية لم يبعد تعلق هذه النفوس بجزء من أجزاء السماوات حتىٰ يكون ذلك الجزء آلة للنفس، بها تقوى علىٰ الإدراكات الجزئية من الإبصار والسماع والتخيل والتفكر.

**الطائفة الثالثة**: الذين يقولون: النفس إذا انقطع تعلقها عن بدن معين تعلقت ببدن آخر، فإن كانت في البدن الأول من النفوس الزكية الفاضلة تعلقت ببدن كريم فاضل، وإن كانت في البدن الأول من النفوس الجاهلة المؤذية تعلقت ببدن مناسب لها، وهؤلاء هم القائلون بالتناسخ، وهم فرق:

**إحداها**: الذين يقولون: الأرواح الإنسانية لا تتعلق إلا بالأبدان الإنسانية، ثم إنها لا تزال تنتقل من بدن إلىٰ بدن إلىٰ أن تكمل النفس وتصير طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية، وحينئذ تتخلص إلىٰ عالم القدس والطهارة.

**وثانيها**: الذين يجوزون انتقال الأرواح الإنسانية إلىٰ أبدان البهائم، ويقال لهم أهل المسخ.

**وثالثها**: الذين قالوا: الأرواح البشرية إذا فارقت أبدانها فقد تتعلق بأبدان الحيوانات، وبأبدان النباتات والمعادن والبسائط، قالوا: وهذا هو غاية العذاب، وإليه الإشارة بالدركات الضيقة في جهنم.

قالوا: وذلك لأن القوى الناطقة والحساسة والفعالة والغاذية كلها أنوار تفيض من عالم الأرواح، فتغوص في بواطن الأجسام، وبواطن الأجسام مظلمة جدًا، إلا أنها مستنيرة بسبب غوص هذه القوى فيها، وكلما كانت هذه القوى أقل كانت بواطن

الأجسام أشد ظلمة وأعظم ضيقًا فالأرواح البشرية إذا انتقلت من أبدانها إلىٰ هذه الأجسام بقيت في غاية الظلمات، والضيق والشدة، أما أجسام الأفلاك فإنها لكثرة القوى الروحانية التي فيها كانت في غاية الضوء والفسحة، فالأرواح البشرية إذا فارقت أبدانها وانتقلت إلىٰ التعلق بعالم الأفلاك كانت في غاية الغبطة والفرح والضوء والسرور والروح والراحة والريحان.

فهذا هو الإشارة إلىٰ تفصيل مذاهب القائلين بالمعاد الروحاني.

## الفصل السابع: في تفصيل مذاهب القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني معًا

اعلم أن كثيرًا من المحققين قالوا بهذا القول، وذلك لأنهم أرادوا الجمع بين الحكمة والشريعة، فقالوا: دل العقل علىٰ أن سعادة الأرواح في معرفة الله وفي محبته، وعلىٰ أن سعادة الأجساد في إدراك المحسوسات.

قالوا: لأن الاستقراء دل علىٰ أن الجمع بين هاتين السعادتين في الحياة الدنيوية غير ممكن، وذلك لأن الإنسان حال كونه مستغرقًا في تجلي أنوار عالم الغيب، لا يمكنه الالتفات إلىٰ شيء من اللذات الجسمانية، وحال كونه مشغولًا باستيفاء اللذات الجسمانية لا يمكنه الالتفات إلىٰ اللذات الروحانية، لكن هذا الجمع إنما يتعذر لأجل أن الأرواح البشرية ضعيفة في هذا العالم، فإذا مات واستمدت هذه الأرواح من عالم القدس والطهارة، وقويت وكملت، فإذا أعيدت إلىٰ الأبدان مرة أخرى لم يبعد أن تصير هناك قوية قادرة علىٰ الجمع بين الأمرين، ولا شك أن هذه الحالة هي الغاية القصوى في مراتب السعادات.

وهذا المعنى لم يقم علىٰ امتناعه برهان عقلي، وهو جمعه بين الحكمة النبوية والقوانين الفلسفية، فوجب المصير إليه، وأما معرفة تفاصيل هذه الأحوال، فمما لا سبيل إليها في هذا العالم.

فقد تكلمنا الآن في تقرير المعاد الجسماني وحده والمعاد الروحاني وحده، وفي كيفية الجمع بينهما، وأما الذين ينكرونهما معًا فهو قول من قال: النفس هي المزاج فقط، فإذا مات الإنسان فقد عدمت النفس. ثم إنه ينكر إعادة المعدوم، وحينئذٍ يلزم إنكار المعاد مطلقًا. إلا أن الكلام في إبطال هاتين المقدمتين قد تقدم.

واعلم أنا كنا قد ذكرنا أن مطالب مسألة المعاد أربعة:

**الأول:** كيفية تخريب العالم الأصغر، وهو الإنسان.

**الثاني**: كيفية عمارته بعد تخريبه، وهو البعث والحشر والنشر.

**المطلب الثالث**: كيفية تخريب العالم الأكبر، وقد بينا بالدليل العقلي جوازه، وأما الوقوع فلا يمكن أن يؤخذ إلا من القرآن، قال الله تعالىٰ في صفة الأرض: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾ [إبراهيم: ٤٨].

وأما الجبال: فقد ذكر أحوالها في آيات:

**إحداها**: قوله تعالىٰ: ﴿وَحُمِلَتِ ٱلْأَرْضُ وَٱلْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَٰحِدَةً ۝١٤﴾ [الحَاقَّة: ١٤].

**وثانيها**: قوله تعالىٰ: ﴿إِذَا رُجَّتِ ٱلْأَرْضُ رَجًّا ۝٤ وَبُسَّتِ ٱلْجِبَالُ بَسًّا ۝٥﴾ [الواقعة: ٤ ـ ٥].

**وثالثها**: قوله تعالىٰ: ﴿وَتَكُونُ ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ ۝٥﴾ [القَارعَة: ٥].

**ورابعها**: قوله تعالىٰ: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ﴾ [النَّمل: ٨٨].

**وخامسها**: قوله تعالىٰ: ﴿وَسُيِّرَتِ ٱلْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا ۝٢٠﴾ [النَّبَأ: ٢٠].

وأما البحار فقال تعالىٰ في صفتها: ﴿وَٱلْبَحْرِ ٱلْمَسْجُورِ ۝٦﴾ [الطُّور: ٦] وفي آية أخرى ﴿وَإِذَا ٱلْبِحَارُ فُجِّرَتْ ۝٣﴾ [الانفِطار: ٣].

وأما السماوات فقد ذكر صفاتها في آيات:

**إحداها**: قوله تعالىٰ: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلْغَمَٰمِ وَنُزِّلَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ تَنزِيلًا ۝٢٥﴾ [الفُرقان: ٢٥].

**وثانيها**: قوله تعالىٰ: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ ۝١﴾ [الانفِطار: ١] و﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ ۝١﴾ [الانشقاق: ١].

**وثالثها**: قوله تعالىٰ: ﴿وَفُتِحَتِ ٱلسَّمَآءُ فَكَانَتْ أَبْوَٰبًا ۝١٩﴾ [النَّبَأ: ١٩].

**ورابعها**: قوله تعالىٰ: ﴿يَوْمَ تَكُونُ ٱلسَّمَآءُ كَٱلْمُهْلِ ۝٨﴾ [المعَارج: ٨].

وقال في صفة الشمس والقمر: ﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ ۝١ وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتْ ۝٢﴾ [التكوير: ١ ـ ٢] وقال في سورة القيامة: ﴿وَجُمِعَ ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ ۝٩﴾ [القِيَامَة: ٩].

**والمطلوب الرابع**: هو أنه تعالىٰ كيف يعمر هذا العالم الكبير بعد تخريبه؟ واعلم أن المعتمد في هذه المسألة هو أنه تعالىٰ عالم بجميع الجزئيات والكليات، قادر علىٰ جميع الممكنات، فيكون لا محالة قادرًا علىٰ خلق الجنة والنار، وعلىٰ إيصال مقادير الثواب والعقاب إلىٰ المطيعين والمذنبين، وأما تفاصيل تلك الأفعال فلا يمكن

معرفتها إلا من القرآن والأحاديث.

ونقل بعض الناس عن سقراط أنه قال: سبب قيام القيامة أن الأرض موضوعة علىٰ الهواء، والهواء موضوع علىٰ النار، والنار والهواء صاعدان بالطبع، فبسبب المدافعة الحاصلة من صعود النار والهواء بقيت الأرض واقفة، ثم إن تأثير تلك النار في الأرض يزداد يوما فيومًا، فإذا بلغ العنان حصل الغليان في البحار، وتصاعدت الأبخرة العظيمة الحارة منها إلىٰ السماوات، ثم إن حر الشمس من فوق وحر هذه الأبخرة المتصاعدة إليها من تحت يجتمعان، ويصير المجموع مؤثرا في السماوات فتصير الأفلاك كالنحاس المذاب، وينصب الكل ويكون لها لهب وحرارة فوق الغاية، والأرواح الشقية المتعلقة بلذات هذا العالم الجسماني، بقيت هناك واحترقت بتلك الأجسام الذائبة الحارة المحرقة، وهذا هو المراد من جهنم، ومن الجحيم، ومن عذاب أهل النار.

وفي المسألة مذاهب سوى ما ذكرناه عجيبة . ولنكتف بهذا القدر في هذه المسألة.

## المسألة الحادية والثلاثون: في إثبات نبوة محمد ﷺ

اعلم أن الذين ينكرون نبوة محمد ﷺ طوائف:

**الطائفة الأولى**: الذين يقولون: المقصود من بعثة الأنبياء هو التكليف، ولكن القول بالتكليف باطل، فالقول ببعثة الأنبياء باطل.

**الطائفة الثانية**: الذين يقولون: التكليف جائز إلا أن العقل كاف في معرفة التكليف ؛ لأن كل ما كان حسنًا فعلناه، وكل ما كان قبيحًا تركناه، وكل ما لا يمكننا أن نعرف حسنه وقبحه، فإن كنا مضطرين أو محتاجين إليه اكتفينا بالقدر الدافع للضرورة والحاجة، وإن لم تكن بنا إليه حاجة، امتنعنا عنه احترازًا عن الخطر.

**الطائفة الثالثة**: الذين يقولون: البعثة جائزة في العقول، إلا أن الذي يمكن أن يجعل دليلًا علىٰ كون الشخص رسولًا من عند الله ليس إلا المعجزات، وهذه المعجزات لا دلالة فيها البتة علىٰ الرسالة، فلا جرم بطل القول ببعثة الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ لفقدان ما يدل عليها

**الطائفة الرابعة**: الذين يقولون: لو أمكن حصول خوارق العادات لأمكن الاستدلال بها علىٰ صدق مدعي الرسالة، إلا أن انخراق العادات محال، فلا جرم لم يحصل ما يدل علىٰ صدقهم.

**الطائفة الخامسة**: الذين يقولون نحن ما شاهدنا شيئًا من هذه المعجزات ولا طريق لنا إلىٰ العلم بأنها حصلت وقت دعواهم، إلا أن الناس يخبرون عن ذلك غير أن الخبر لا يفيد العلم، وأقصى ما في الباب أنه يفيد الظن، إلا أن الظن غير معتبر في هذا الباب.

**الطائفة السادسة**: جمع من الصوفية يقولون: الاشتغال بغير الله حجاب عن معرفة الله تعالى، والأنبياء يدعون الخلق إلىٰ الطاعات والتكليف، فهم يشغلون الخلق بغير الله، ويمنعونهم عن الاشتغال بالله، فوجب أن لا يكون ذلك حقًا وصدقاً.

**الطائفة السابعة**: الذين يقولون: نرى الشرائع مشتملة علىٰ أشياء لا فائدة فيها، فإن الصوم والصلاة والحج أفعال لا منفعة فيها للمعبود، وهي مضار ومتاعب في حق العباد، فكان ذلك عبثًا، بل سفهًا، وذلك لا يليق بأحكم الحاكمين، فوجب أن لا تكون هذه الشرائع من عند الله.

**الطائفة الثامنة**: الذين يسلمون أصل النبوة إلا أنهم ينازعون في نبوة محمد ﷺ.

واعلم أنا متى دللنا علىٰ صحة نبوة محمد ﷺ فقد دللنا علىٰ صحة أصل النبوة، فنقول: إن محمدًا ﷺ ادعى النبوة، وظهرت المعجزة علىٰ وفق دعواه، وكل من كان كذلك كان رسولًا حقًا ينتج أن محمدًا ﷺ رسول الله حقًا.

أما المقدمة الأولى ـ وهي قولنا: أن محمدًا ﷺ ادعى النبوة، وظهرت المعجزة علىٰ وفق دعواه ـ فاعلم أن تقرير هذه المقدمة مبني علىٰ مقدمات:

**المقدمة الأولى**: أن محمدًا ﷺ ادعى اللنبوة، والاعتماد في إثبات هذه المقدمة علىٰ الأخبار المتواترة.

وقبل الخوض في المقصود لا بد من شرح ماهية الخبر المتواتر، فنقول: الخبر المتواتر علىٰ قسمين:

**القسم الأول**: أن يخبر أهل التواتر عن وجود شيء شاهدوه أو كلام سمعوه، وهذا الخبر إنما يفيد العلم بشرطين:

**الشرط الأول**: أن يبلغ المخبرون في الكثرة إلىٰ حيث يمتنع في العادة تواطؤهم علىٰ الكذب، مثاله: أنا إذا رأينا أهل البلدان المختلفة مع تباعد بلادهم وتباين أخلاقهم متفقين علىٰ الإخبار علىٰ أن في الدنيا بلدة يقال لها، "طمعاج" حصل لنا العلم القطعي بوجود هذه البلدة، وإن كنا ما رأيناها.

**الشرط الثاني**: أن يكون المخبر عنه شيئًا محسوسًا، وذلك لأن أهل الشرق

والغرب، لو أخبروا عن حدوث العالم ووحدة الصانع، لم يفد خبرهم العلم، أما إذا أخبروا عن وجود "طمعاج" أفاد خبرهم العلم ؛ لأن المخبر عنه شيء محسوس.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا حصل الشرطان ـ وهو أن يبلغ المخبرون في الكثرة إلىٰ حيث يمتنع اتفاقهم علىٰ الكذب، وكان المخبر عنه شيئًا محسوسًا ـ كان هذا الخبر مفيدًا للعلم اليقيني.

**القسم الثاني**: أن يكون المخبرون في الكمية والكيفية بالوصف الذي ذكرناه إلا أنهم لا يقولون بأنا شاهدنا ذلك الشيء، بل يقولون: إنا سمعنا قوما موصوفين بالصفة المذكورة أنهم قالوا: سمعنا أيضًا قومًا موصوفين بالصفة المذكورة إنهم قالوا: شاهدنا الشيء الفلاني، فهذا القسم من الخبر أيضًا مفيد للعلم.

والشرطان المعتبران في القسم الأول معتبران أيضًا ههنا إلا أن ههنا شرطًا ثالثًا، وهو أن يكون حال جميع الطبقات في الكمية والكيفية، مساوية لحال الطبقة الأولى في الكيفية والكمية ـ علىٰ الوجه الذي ذكرناه.

وإذا عرفت هذا فنقول: إنما ثبت العلم بوجود محمد ﷺ وبكونه مدعيًا للرسالة بالقسم الثاني من خبر التواتر.

وتقريره: أنا سمعنا من أهل التواتر في عصرنا أنهم قالوا سمعنا أهل التواتر، وعلىٰ هذا الترتيب نقل أهل التواتر، عن أهل التواتر إلىٰ أن يصل هذا النقل إلىٰ قوم قالوا: إنا شاهدنا محمدًا بن عبد الله ﷺ كان يقول: إني رسول الله إليكم، وقد عرفت أن مثل هذا الخبر يفيد العلم القطعي، فعلمنا بهذا الطريق أن محمدًا ﷺ كان موجودًا، وأنه كان يدعي أنه رسول الله.

واعلم أن من الناس من طعن في كون خبر التواتر مفيدًا للعلم، ولهم مقامان:

**المقام الأول**: الذين يطعنون في جميع أقسام التواتر، ولهم فيه شبه:

**الشبهة الأولى**: قالوا: الكذب جائز علىٰ كل واحد من أهل التواتر وحده فوجب أن يبقى ذلك الجواز حال الاجتماع، ويدل عليه وجهان:

**الأول**: أن هذا الاجتماع غير مانع من هذا الجواز في حق الاثنين والثلاثة والعشرة والمائة، والعقل لا يمكنه أن يشير إلىٰ حد معين، ويحكم بأن الاجتماع الحاصل في هذا العدد يمنع من جواز الكذب ؛ لأن أي عدد فرضه العقل فإن حال العدد الزائد عليه ـ بواحد واثنين، وحال العدد الناقص عنه بواحد واثنين ـ في ذلك الجواز علىٰ السوية.

وإذا كان هذا الجواز ثابتًا في الآحاد ـ والحد المانع من هذا الجواز مفقودًا ـ وجب أن يقال: إن ذلك الجواز ثابت حال الاجتماع كما كان ثابتًا حال الانفراد، وإذا كان ذلك الجولز ثابتًا حال الاجتماع امتنع القطع بأن الكذب لا يقع.

**الثاني**: أن المتكلمين يقولون: لما كان كل واحد من الحوادث له أول وجب في الكل أن يكون له أول، وكل العقلاء يقولون: إذا كان كل واحد من الزنج موصوفًا بالسواد، وجب في الكل أن يكونوا موصوفين بالسواد، فكذا ههنا؛ لما جاز الكذب علىٰ كل واحد من المخبرين وجب أن يكون هذا الجواز باقيًا في حق الكل.

**الشبهة الثانية**: هي أن الإنسان إنما يقدم علىٰ الكذب لأنه حصل في قلبه إرادة أن يكذب، وحصول هذه الإرادات في القلب إما أن يكون من الله تعالىٰ أو من العبد أو حدثت لا عن محدث ومؤثر، وعلىٰ التقديرات الثلاثة فكل ذلك جائز في حق كل واحد من هؤلاء المخبرين، ولم يكن حصول هذا السبب في حق بعضهم مانعًا ومنافيًا من حصوله في حق الباقين، وإذا كان الأمر كذلك وجب القطع بأنه لا يمتنع حصول ذلك السبب الداعي إلىٰ الكذب في حق الكل، وبتقدير وقوع الاشتراك في تلك الإرادة وجب وقوع الاشتراك في الكذب، والمعلق علىٰ سبب جائز الوجود كان هو أيضًا جائز الوقوع، فثبت أن اشتراك الكل في الكذب غير ممتنع البتة، وإذا ثبت هذا كان القطع بأن ذلك الجائز لم يقع خطأ وبعيدًا.

**الشبهة الثالثة**: أنه لما ثبت أن الكذب جائز علىٰ كل واحد منهم حال الانفراد، وثبت أن الاجتماع في المائة والمائتين غير واقع لذلك الخبر ـ وأنتم المستدلون ـ فعليكم أن تذكروا واحدًا معينًا، وتذكروا أن انتهاء الاجتماع إلىٰ ذلك الحد المعين مانع من الكذب لكنكم أنتم مطالبون بإقامة البرهان علىٰ ذلك، وأما نحن فتتكفينا المطالبة؛ لأنا نحن السائلون، وأنتم المستدلون.

فهذه هي الشبهات التي تمسك بها من طعن في التواتر علىٰ الإطلاق.

**المقام الثاني**: ـ الذين يسلمون صحة القسم الأول من التواتر وينازعون في القسم الثاني، ويقولون لم قلتم: إن القسم الثاني يفيد العلم، وأنتم في مسألة النبوة إنما تعولون علىٰ هذا القسم الثاني؟

تمسكوا في الطعن في هذا القسم خاصة بوجوه من الشبه:

**الشبهة الأولى**: أن العلم بصفة الشيء مشروط بالعلم بذلك الشيء، وهذه المقدمة يقينية.

إذا عرفت هذا فنقول: ما لم نعلم أن جميع الطبقات التي بيننا وبين الطبقة الذين شاهدوا محمدًا ﷺ كانوا موصوفين بالصفات المعتبرة في كون التواتر مفيدًا للعلم، لم يمكنا القطع بصحة هذا التواتر، لكن العلم بكون هذه الطبقات المتوسطة موصوفين بصفات التواتر علم بصفة من صفاتهم، وقد ثبت ان العلم بصفة الشيء مشروط بالعلم بذاته، فإذن لا يمكننا أن نعلم أن هذه الطبقات موصوفة بهذه الصفات، إلا إذا علمنا عدد تلك الطبقات ووجودهم، لكننا لا نعلم البتة من هذه الطبقات المتوسطة أنها كم هي ؟ وإذا كان كذلك كانت ذواتها مجهولة لنا، وإذا كانت الذوات مجهولة كانت الصفات مجهولة، فلم يكن العلم بكونهم موصوفين بالصفات المعتبرة في التواتر حاصلًا، فوجب أن لا يحصل بهذا الخبر علم، والله أعلم.

**الشبهة الثانية**: أنا نرى المجوس علىٰ كثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب يخبرون عن المعجزات العظيمة لـ" زرادشت" مع أنه كان كذابًا ساحرًا عندكم.

وأيضًا: اليهود علىٰ كثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب يخبرون أن موسىٰ عليه السلام قال: إن شريعتي لا تصير منسوخة البتة.

وأيضًا: النصارى علىٰ كثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب يخبرون أن عيسىٰ عليه السلام كان يقول: يثالث ثلاثة ـ سبحانه وتعالىٰ عما يشركون ـ وبأنه ابن الله، ويخبرون ان اليهود صلبوا عيسىٰ وقتلوه، فإن كان التواتر مفيدًا للعلم فقد صحت هذه الأخبار، ويلزم من صحتها الطعن في نبوة محمد ﷺ وإن كانت غير مفيدة للعلم فحينئذ خرج التواتر عن كونه مفيدا للعلم.

**لا يقال**: إنما دفعنا هذه الأقوال لقيام الدلائل العقلية علىٰ أنها باطلة، فأما التواتر عن وجود محمد ﷺ وعن إدعائه الرسالة فإنه لم تقم الدلالة علىٰ بطلانه، فظهر الفرق، لأنا نقول: هذا القدر يقوي كلامنا ؛ لأن خبر التواتر لما حصل في تلك الصور ثم قامت الدلائل القاطعة علىٰ بطلانها، فحينئذٍ ثبت أن الدلائل القاطعة قامت علىٰ بطلان خبر التواتر في هذه الصورة، وإذا كان الأمر كذلك ثبت أنه لا يمكن الاستدلال بخبر التواتر علىٰ المخبر عنه حق وصدق.

**الشبهة الثالثة**: الخبر المتواتر إذا كان خبرًا عن الأمور الماضية حصل احتمال مانع من القطع واليقين، وذلك الاحتمال هو أن يقال لعل واحدًا ألقى ذلك الكذب علىٰ سبيل الإرجاف، ثم إنه انتشر ذلك الإرجاف واشتهر قليلًا قليلًا حتىٰ امتلأ العالم منه،

ونحن نشاهد أن مثل هذا الإرجاف كثيرًا ما يحصل في زماننا، فإذا جاز ذلك في هذا الزمان منه ونحن نشاهذ فكذا في سائر الأزمنة.

**لا يقال**: كل ما كان كذلك فإنه لا بد أن ينكشف بالآخرة أنه كان إرجافًا وكذبًا.

**لأنا نقول**: لم قلتم إنه لو كان الأمر واقعًا علىٰ هذا الوجه لوجب أن يصل خبره إلينا؟ أقصى ما في الباب أن يقال: إنه واقعة عظيمة، والوقائع العظيمة يجب أن تصل إلينا أخبارها.

إلا أنا نقول: هذه القاعدة منقوضة بصور منها:

أن رسول الله ﷺ داوم علىٰ أداء الصلوات نيفًا وعشرين سنة، ثم إنه لم ينقل إلينا شيء من أحوال الصلاة، إلا برواية الآحاد، ومع التعارض، ولهذا السبب اختلف المجتهدون في كيفية أداء الصلاة اختلافًا شديدًا لا يرجى زواله.

ومنها: أن أحوال" عاد" و" ثمود" وسائر الأمم وسائر أرباب الدول والملل كانت أمورًا عظيمة، ثم إنها خفيت وما وصلت إلينا، أقصى ما في الباب أن يقال: طالت المدة بيننا وبينهم، فخفيت، إلا أن هذا إنما ينفع إذا ذكرتم في ضبط المدة الطويلة، والمدة القريبة ضابطًا معلوما، حتىٰ إن ما كان قريبًا نحكم عليه بأنه لا بد أن يكون معلومًا لنا، وما كان بعيدًا ام يجب فيه ذلك، إلا أن ذكر هذا الضابط كالمتعذر والممتنع.

فهذه جملة الوجوه التي تمسك بها الطاعنون في التواتر.

**والجواب**: اعلم أن العلماء اختلفوا في أن العلم الحاصل عقيب خبر التواتر علم ضروري أم نظري؟ والاختيار أنه ضروري، وذلك لأن الضروري هو الذي إذا شكك فيه صاحبه لا يتشكك، ونحن نجرب أنفسنا عند سماع هذه الشبهات التي ذكرتموها فنجدها جازمة بأن محمدًا ﷺ كان موجودًا، وكان يدعي أنه رسول الله إلىٰ الخلق، ولا نجد هذه الشبهات التي ذكرتموها طاعنة في ذلك الجزم وقادحة فيه، فثبت ان العلم الحاصل عقيب خبر التواتر علم ضروري، فكانت هذه الشبهات طاعنة في الضروريات، فلم تكن مستحقة للجواب ؛ لأن ذلك الجواب لا محالة يكون نظريًا، فيتوقف الضروري عليه، فيقع الدور، وهو محال، فعلمنا أن أمثال هذه الشبهات لا تستحق الجواب .

وأما المقدمة الثانية ـ وهي أن المعجزات ظهرت علىٰ وفق دعواه ـ فاعلم أن

اعتماد المتكلمين في هذه المسألة علىٰ أن القرآن معجز، والقرآن ظهر علىٰ وفق دعواه، فيلزم من هاتين المقدمتين أن المعجزة ظهرت علىٰ وفق دعواه، وهذا دليل طويل، وفيه مباحث كثيرة، وقد استقصينا فيه الكلام في كتاب" نهاية العقول".

واعلم أن الرسول ﷺ كانت له معجزات كثيرة سوى القرآن، والعلماء أفردوا في ذكرها كتبًا.

وضبط القول فيها: أن نقول: معجزاته ﷺ قسمان: حسية وعقلية.

**أما الحسية**: فثلاثة أقسام: أحدها: أمور خارجة عن ذاته. **وثانيها**: أمور في ذاته **وثالثها**: أمور في صفاته.

**أما القسم الأول**: ـ وهو الأشياء الخارجة عن ذاته ـ فهو كانشقاق القمر، واجتذاب الشجر، وتسليم الحجر عليه، ونبوع الماء من بين أصابعه، وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل، وحنين الخشب، وشكاية الناقة، وشهادة الشاة المسمومة، وإظلال السحاب قبل مبعثه، وما كان من حال أبي جهل وصخرته حين اراد ان يضربها علىٰ رأسه، وما كان من شاة أم معبد حين مسح يده علىٰ ضرعها.

**وأما القسم الثاني**: ـ وهو الأحوال العائدة إلىٰ ذاته ـ فهو مثل النور الذي كان ينتقل من أب علىٰ أب إلىٰ أن خرج إلىٰ الدنيا، وما كان من الخاتم بين كتفيه، وما سوى هذا من خلقته وصورته التي هي بحكم الفراسة دالة علىٰ نبوته.

**وأما القسم الثالث**: ـ وهو ما يتعلق بصفاته ـ وهي كثيرة، ونحن نشير إلىٰ بعضها:

**فالأول**: أن أحدًا ما سمع منه لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا كذبًا البتة، فلو صدر عنه الكذب مرة واحدة لاجتهد أعداؤه في تشهيره وإظهاره.

**والثاني**: أنه ما أقدم علىٰ فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها.

**الثالث**: أنه لم يفر عن أحد من أعدائه لا قبل النبوة ولا بعدها ـ وإن عظم الخوف ـ مثل يوم أحد ويوم الأحزاب، وهذا يدل علىٰ أنه كان قوي القلب بمواعيد الله، حيث قال: ﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧] وقال: ﴿حَسْبَكَ ٱللَّهُ﴾ [الأنفال: ٦٢] وقال: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ﴾ [التوبة: ٤٠].

**الرابع**: أنه كان عظيم الشفقة والرحمة علىٰ أمته، وقال الله تعالى: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍ﴾ [فاطر: ٨] وقال تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ﴾ [الكهف: ٦] وقال: ﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ﴾ [الحجر: ٨٨] وقال: ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم

﴿بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨].

**الخامس**: أنه ﷺ كان في أعظم الدرجات في السخاوة حتىٰ إنه تعالىٰ عاتبه عليها وقال: ﴿وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩].

**والسادس**: أنه ما كان للدنيا في قلبه وقع، وأن قريشًا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتىٰ يترك هذه الدعوى فلم يلتفت إليهم.

**السابع**: أنه ﷺ كان في غاية الفصاحة، كما قال: «**أوتيت جوامع الكلم**».

**والثامن**: أنه ﷺ بقي علىٰ طريقته المرضية من أول عمره إلىٰ آخره.

والكذب المزور لا يمكنه ذلك، وإليه الإشارة بقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ ﴿٨٦﴾﴾ [ص: ٨٦].

**والتاسع**: أنه ﷺ كان مع أهل الدنيا والثروة في غاية الترفع، ومع الفقراء والمساكين وأهل الدين في غاية التواضع.

**والعاشر**: أنه ﷺ كان في كل واحدة من هذه الصفات والأخلاق في الغاية القصوى من الكمال ـ كان مستجمعا لها بأسرها ـ ولم يتفق ذلك لأحد من الخلق، فكان اجتماعها في ذاته من أعظم المعجزات.

**وأما المعجزات العقلية فهي ستة أنواع**:

**النوع الأول**: أنه ﷺ إنما ظهر في قبيلة ما كان أهلها من أهل العلم، وكانوا من بلدة ما كان فيها أحد من العلماء، وكانت الجهالة غالبة عليهم، ولم يتفق له سفر من تلك البلدة إلا مرتين إلىٰ الشام، وكانت مدة تلك المسافرة قليلة، ولم يذهب لأحد من العلماء والحكماء إلىٰ تلك البلدة، حتىٰ يقال: إنه ﷺ تعلم العلم من ذلك الحكيم.

فإذا خرج من مثل هذه البلدة ومن مثل هذه القبيلة إنسان من غير أن مارس شيئًا من العلوم، ولا تتلمذ لأحد من العلماء البتة، ثم بلغ في معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله وأسمائه وأحكامه هذا المبلغ الذي عجز جميع الأذكياء من العقلاء عن القرب منه، وأقر الكل بأنه لا يمكن أن لا يمكن أن يزداد في تقرير الدلائل علىٰ ما ورد في القرآن، ثم ذكر قصص الأولين وتواريخ المتقدمين، بحيث لم يتمكن أحد من الأعداء أن يقول: إنه أخطأ في شيء منها، بل بلغ كلامه في البعد عن الريب والشك إلىٰ أن قال عند مجادلتهم إياه: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا۟ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ﴾ [آل عمران: ٦١]إلىٰ قوله: ﴿فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَـٰذِبِينَ﴾ [آل عمران: ٦١] وقال: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ

نُوحِيهَآ إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ ﴾ [هُود: ٤٩] ولم يقدر أحد أن يقول: إنه طالع كتابًا أو تتلمذ علىٰ أستاذ.

وكانت هذه الأحوال الظاهرة معلومة للأصدقاء والأعداء علىٰ ما قال تعالىٰ: ﴿أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [المؤمنون: ٦٩] وقال: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا مِن قَبْلِهِ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [العنكبوت: ٤٨] وقال: ﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [يُونس: ١٦] وكل من له عقل سليم وطبع مستقيم يعلم أن هذه الأحوال لا تتيسر إلا بالتعليم الإلهي والهداية الربانية.

النوع الثاني: أنه ﷺ كان قبل إظهار دعوى الرسالة والنبوة ما كان يشرع في هذه المسائل الإلهية، وما كان يبحث عنها، وما جرى علىٰ لسانه قط حديث النبوة والرسالة.

والذي يدل علىٰ صحة قولنا: أنه لو اتفق أنه شرع في هذه المطالب والمباحث قبل إظهار ادعاء الرسالة والنبوة لقالت الكفار له: إنك أفنيت عمرك في التدبر والتأمل وتحصيل هذه الكلمات حتىٰ قدرت الآن علىٰ إظهارها، ولما لم يذكر هذا الكلام أحد من الأعداء مع شدة حرصهم علىٰ الطعن فيه وفي نبوته علمنا أنه ﷺ ما كان شارعًا قبل إظهار النبوة في شيء من هذه العلوم، ومعلوم أن من انقضى من عمره أربعون سنة ولم يخض في شيء من هذه المطالب العلمية ثم إنه خاض بها دفعة واحدة، وأتى بكلام عجز الأولون والآخرون عن معارضته، بل قد انقضى الآن قريب من ستمائة سنة وما جاء أحد يمكنه إقامة المعارضة فصريح العقل يشهد بأن هذا لا يكون إلا علىٰ سبيل الوحي والتنزيل.

النوع الثالث: أنه ﷺ تحمل في أداء الرسالة أنواعًا من المشاق والمتاعب، ولم يتغير عن المنهج الأول البتة، ولم يطمع في مال أحد ولا جاهه، بل صبر علىٰ تلك المشاق والمتاعب، ولم يظهر في عزمه فتور ولا في إصراره قصور، ثم إنه لما قهر الأعداء ووجد العسكر العظيم والدولة القاهرة القوية، ونفذ أمره في الأموال والأزواج لم يتغير عن منهجه الأول والزهد في الدنيا والإقبال علىٰ الآخرة.

وكل من أنصف علم أن المزور لا يكون كذلك، فإن المزور إنما يزور الكذب والباطل علىٰ الخلق ليجد الدنيا، فإذا وجدها ولم ينتفع بها كان ساعيًا في تضييع الدنيا والآخرة علىٰ نفسه، وذلك ما لا يفعله أحد من العقلاء.

**النوع الرابع في معجزاته العقلية**: أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ كان مجاب الدعوة، ويدل عليه وجوه:

**أحدها**: أن قريشًا لما بالغوا في إيذائه دعا عليهم فقال: «**اللهم اشدد وطأتك علىٰ مضر، واجعلها عليهم سنين كسني يوسف**» والله تعالىٰ منع من إنزال المطر عليهم، فبطلت زراعاتهم وهلكت مواشيهم واستولى القحط عليهم، فجاؤوا يشفعون إليه حتىٰ يسأل الله تعالىٰ إنزال المطر عليهم، فلما سأل ذلك جاءهم المطر حتىٰ خافوا الغرق فعادوا وسألوه أن يدعوا الله حتىٰ ينزل المطر بقدر الحاجة، فقال: «**اللهم حوالينا ولا علينا، اللهم علىٰ الجبال وبطون الأودية**» فاندفع ذلك البلاء عنهم.

**وثانيها**: أنه ﷺ لما كتب إلىٰ كسرى ـ ملك العجم ـ كتابا ومزق الملك كتابه وبعث إليه حفنة من تراب بلدته قال: «**اللهم مزق ملكه**» ثم قال للصحابة ـ رضوان الله عليهم أجمعين: «**إنه بعث تراب بلدته إلينا وهذا علىٰ أنا نملك بلاده**» فكان الأمر كما قال.

**وثالثها**: أنه ﷺ قال في حق عتبة بن أبي لهب: «**اللهم سلط عليه كلبا من كلابك**» فافترسه الأسد.

**ورابعها**: أنه دعا ﷺ لابن عمه عبد الله بن عباس فقال: «**اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل**» فصار ابن عباس ببركة هذا الدعاء خير المفسرين.

**وخامسها**: أن الكفار لما وصلوا إلىٰ الغار قرأ هو ﷺ عليهم: ﴿وَجَعَلْنَا مِنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا﴾ [يس: ٩] فأولئك الكفار كانوا ينظرون إلى الغار وما كانوا يرون النبي ﷺ.

**وسادسها**: أنه لما خرج من الغار ذهب خلفه جمع من الكفار، فلما قرب واحد منهم قال ﷺ: «**يا أرض خذيه**» فغاصت قوائم فرس ذلك الكافر في الأرض ببركة دعائه.

**النوع الخامس من دلائل نبوته**: ورود البشارة بمقدمه العزيز في التوراة والإنجيل والدليل علي ذلك أنه ﷺ ادعى أن ذكره موجود في التوراة والإنجيل، قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾ [الأعراف: ١٥٧] وقال تعالىٰ حكاية عن المسيح: ﴿وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾ [الصف: ٦] وقال: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ۝٧٠﴾ [آل عمران: ٧٠] وقال: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦] ومعلوم أنه لو كان كاذبًا في ذلك لكان هذا من أعظم

المنفرات لليهود والنصارى عن قبوله، ولا يليق بالعاقل أن يقدم على فعل يمنعه عن مطلوبه، ويبطل عليه مقصوده، من غير فائدة أصلًا، ولا نزاع بين العقلاء أنه كان أعقل الناس وأحذقهم.

**النوع السادس من معجزاته**: إخباره عن الغيوب

أما إخباره عن المغيبات الماضية فهو أنه ﷺ أخبر عن وقائع المتقدمين من غير قراءة كتاب ولا استفادة من إنسان.

وأما إخباره عن الغيوب المستقبلة فهو على قسمين: منه ما ورد في القرآن ومنه ما ورد في الأخبار.

**أما الذي ورد في القرآن فكثير:**

**أحدها**: قوله تعالى: ﴿سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ ﴿٤٥﴾﴾ [القَمَر: ٤٥] والسين في قوله ﴿سَيُهْزَمُ﴾ للاستقبال، والسورة مكية، ثم إنه حصل ذلك يوم بدر.

**وثانيها**: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ ٱللَّهُ إِحْدَى ٱلطَّآئِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ﴾ [الأنفال: ٧] وقد كانت لهم.

**وثالثها**: قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُو۟لِى بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الفَتْح: ١٦] وقد وقع ذلك؛ لأن المراد من القوم أولي البأس عند بعضهم بنو حنيفة، وقد دعا أبو بكر ﷺ إلى قتالهم، وعند آخرين: هم فارس، وقد دعا عمر بن الخطاب ﷺ إلى قتالهم.

**ورابعها**: قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ﴿١﴾ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ﴿٢﴾﴾ [الروم: ١ ـ ٢] وكان كما أخبر.

**وخامسها**: قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [فُصِّلَت: ٥٣] ولا يمكن حمل الآية على الآيات الدالة على التوحيد؛ لأنها كانت حاضرة، وقوله: ﴿سَنُرِيهِمْ﴾ للاستقبال، فلا بد أن يكون المراد منه فتح القرى المحيطة بـ "مكة" وبقوله: "وفي أنفسهم": فتح مكة وقد وقع ذلك.

**وسادسها**: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ [القَصَص: ٨٥] أي إلى مكة، وقد رده الله تعالى إليها.

**وسابعها**: قوله: ﴿لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ [التوبَة: ٣٣] وقد أظهره.

**وثامنها**: قوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى

ٱلْأَرْضِ﴾ [النُّور: ٥٥] والمراد منه الصحابة، بدليل قوله: ﴿وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًاۚ﴾ [النُّور: ٥٥] وكانوا هم الخائفين في صدر الإسلام، فهذه الآية دالة علىٰ كون صانع العالم سبحانه عالما بكل المعلومات؛ لأنه تعالىٰ أخبر عما سيأتي، ثم كان الأمر كما أخبره، وعلىٰ كونه تعالىٰ قادرًا علىٰ كل الممكنات ؛ لأنه وعد بالنصرة التامة ـ وقد وقعت ـ وعلىٰ نبوة محمد ﷺ لأنه استبد بذكر هذا الغيب، فلا بد أن يكون ذلك من عند الله، وعلىٰ خلافة الخلفاء الراشدين لأنه تعالىٰ قال: ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [النُّور: ٥٥] فوعد بالخلافة جمعًا من الحاضرين في ذلك الوقت ـ وأقل الجمع ثلاثة.

**وتاسعها**: قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ هَادُوٓاْ﴾ [الجمعة: ٦] إلىٰ قوله: ﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُۥٓ أَبَدًۢا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْۚ﴾ [الجُمُعَة: ٧] ثم كان كما أخبر.

**وعاشرها**: **قوله تعالىٰ**: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ﴾ [البَقَرَة: ٦١] وظهور ذلك في اليهود معلوم، فإنه ما رفعت لهم راية قط، وما ظهر فيهم سلطان ولا قاهر.

**وأما الإخبار عن الغيوب المستقبلة في غير القرآن فكثير**:

**أحدها**: قوله: ﷺ «**زويت لي الأرض فأريت مشارقها ومغاربها، وسيبلغ ملك أمتي ما زوي لي منها**» وكان الأمر كما أخبر.

**وثانيها**: قوله: ﷺ لعدي بن حاتم: «**كيف بك إذا خرجت الظعينة من أقصى اليمن إلىٰ أقصى الحيرة لا تخاف إلا الله؟!**».

**وثالثها**: أنه: ﷺ أخبر أصحابه بموت النجاشي وصلى عليه، ثم شاعت الأخبار أنه مات في ذلك اليوم.

**ورابعها**: قوله: ﷺ لعمار بن ياسر «**تقتلك الفئة الباغية**» فقتل مع علي ﷺ يوم صفين، وهذا يدل علىٰ توحيد الله ونبوة محمد ﷺ وخلافة علي ﷺ إلا انه خبر، ودليل خلافة أبي بكر قرآن، والقرآن خير من الخبر.

**وخامسها**: قوله لعلي ﷺ: «**أشقى الناس عاقر الناقة والذي يخضب هذه من هذه**» يعني الذي يضرب علىٰ رأسك فيخضب لحيتك من دم رأسك، ثم كان كما قال، فضرب علىٰ رأسه حين قتله.

**وسادسها**: قوله ﷺ لعلي: «**ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين**».

**وسابعها**: قوله ﷺ «**اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر**» **وكان هذا إخبارًا عن بقائهما بعده.**

**وثامنها**: قوله ﷺ: «**الخلافة بعدي ثلاثون سنة**» وكانت خلافة الخلفاء الراشدين هذا القدر.

**وتاسعها**: ليلة الإسراء فإنه أخبر قريشًا عن أمور فكانت كما أخبر.

**وعاشرها**: قوله للعباس حين أسره: «**افد نفسك وابني أخيك، عقيل بن أبي طالب ونوفل ابن الحارث، فإنك ذو مال**» فقال: لا مال عندي، فقال: «**أين المال الذي وضعته بمكة عند أم الفضل، وليس معكما أحد**»، فقلت: إن أصبت في سفري فللفضل كذا ولعبد الله كذا، ولفلان كذا؟» فقال العباس: والذي بعثك بالحق نبيًا ما علم هذا أحد غيري، وإنك لرسول الله، وأسلم هو وعقيل.

واعلم أن معجزات النبي ﷺ كثيرة، واكتفينا ههنا بهذا القدر.

وثبت بمجموع ما ذكرنا أنه ﷺ ادعى الرسالة وظهرت المعجزة علىٰ وفق دعواه.

**وأما المقدمة الثالثة: ـ وهي أن كل من كان كذلك كان صادقًا ـ فالذي يدل عليه**: هو أن المعجزات لما عجز عنها كان ذلك فعلًا من أفعال الله تعالىٰ، خلقه عقيب دعواه، وخلق المعجزة عقيب الدعوى، يدل علىٰ تصديق مدعي الرسالة.

ومثاله: أنه إذا جلس الملك العظيم علىٰ سرير مملكته فقام واحد وقال: إني رسول هذا الملك إلىٰ أهل مملكته، ثم قال: يا أيها الملك إن كنت صادقًا في هذه الدعوى فافعل شيئًا يخالف عاداتك، فإذا فعل ذلك الملك في تلك الساعة فعلًا يخالف عادته علم الحاضرون بالضرورة أنه إنما فعل ذلك لأجل تصديق ذلك المدعى، فهكذا ههنا، أن محمدًا ﷺ قال: يا أيها الناس إني رسول الله إليكم، ثم قال: يا إلهي إن كنت صادقًا في هذه الدعوى فاجعل القمر منشقًا بنصفين، فإذا انشق القمر علم كل واحد بالضرورة أنه تعالىٰ إنما شقه بنصفين لأجل تصديقه، فثبت أن خلق المعجزة علىٰ وفق الدعوى تصديق من الله لذلك المدعى، وكل من صدقه الله تعالىٰ فهو صادق.

**فإن قيل: الاعتراض علىٰ هذه الدلالة من وجوه:**

**الاعتراض الأول**: أن قول القائل: إنه ظهر علىٰ يد المدعي للرسالة فعل خارق للعادة، هذا الكلام إنما يصح لو كان انخراق العادات جائزًا، ونحن نمنع هذا الجواز، والدليل علىٰ أنه ممتنع من أن تجويزه يفضي علىٰ السفسطة: أنا لو فتحنا هذا الباب لم نأمن أن تنقلب الجبال ذهباً إبريزاً، وأن ينقلب ماء البحر دما صرفًا، وأن يكون هذا الشخص الذي نشاهده الآن شيخًا صار هرماً، وأن يكون قد حدث في هذه

الساعة شيخ من غير أب ولا أم، ولكنا إذا شاهدنا زيدًا لم نأمن من أن يكون الله خلق في هذه الساعة شيخًا من غير أب ولا أم مثل" زيد" في صورته وشكله وتخطيطه، ومعلوم أن تجويزه هذه الأشياء يفضي علىٰ الجهالات، ولما كان ذلك باطلًا علمنا أن انخراق العادات غير ممكن.

**الاعتراض الثاني**: سلمنا أن انخراق العادات غير ممتنع إلا أنا نقول: لم قلتم: إن هذا حصل بإيجاد الله، وتقرير هذا السؤال من وجوه:

**الأول**: نحن بين أمرين: إما أن نثبت النفس الناطقة البشرية، وإما أنا لا نثبتها فإن أثبتنا النفس الناطقة، فلم لا يجوز أن يقا: إن نفس النبي ﷺ مخالفة لسائر النفوس بالماهية والحقيقة، فهي لماهيتها المخصوصة وحقيقتها التي باعتبارها امتازت عن سائر الحقائق، قدرت علىٰ ما لا يقدر عليه غيره، وأما إن قلنا: إن القول بالنفوس الناطقة باطل، فلا بد أن نعترف أن لكل واحد من أشخاص الناس مزاجًا مخصوصًا وتركيبًا مخصوصاً، به امتاز عن سائر الأشخاص، فلم لا يجوز أن يقال: ما به امتاز هذا الشخص عن سائر الأشخاص علة لكونه قادرًا علىٰ الأفعال التي يعجز عنها غيره؟

ألا ترى أن لكل إنسان مزاجًا مخصوصًا، وذلك المزاج يقتضي في ظاهره خلقاً، وفي باطنه خلقًا لا يحصلان البتة في غيره، فلم لا يجوز أن يقال: تلك الخصوصية تكون مبدأ لتلك القدرة المخصوصة ؟ وعلىٰ هذا التقدير لا يمكننا أن نعلم أن هذه ا المعجز هو فعل الله تعالىٰ.

**الوجه الثاني**: في تقرير هذا المقام: هب أن تلك المعجزات لم تحصل لأجل خصوصية نفسه أو خصوصية بدنه، لكن لا شك أن أنواع الأدوية كثيرة، والآثار الصادرة عنها عجيبة كثيرة، فلم لا يجوز أن يقال: إن هذا المدعى وجد دواء له قوة وخاصية تقتضي ظهور تلك الآثار والمعجزات عند تناول ذلك الدواء ؟ ألا ترى أن الناس يقولون: إن أكل الدواء الفلاني يزيد في الذكاء، وأكل الدواء الآخر يزيد في القوة الفلانية، فلم لا يجوز وجود دواء آخر يزيد في قوة الإدراك والعقل زيادة منتهية إلىٰ حد الإعجاز، ومع هذا الاحتمال لا يمكن القطع بأن هذا المعجز فعل الله تعالىٰ؟

**الوجه الثالث**: لم لا يجوز أن يقال: ظهور هذه المعجزات إنما كان بإعانة الجن والشياطين، وذلك لأنا وإن كنا نعرف مقادير عقول البشر، وقدرهم، إلا أنا لا نعرف مقادير عقول الشياطين وقدرهم فلعل هذه المعجزات حصلت بإعانة الشياطين،

ولعل الإخبار عن الغيوب حصل بإلقاء الشياطين تلك الغيوب إليهم.

**لا يقال**: هذا باطل من وجهين:

**الأول**: أن الأنبياء ـ صلوات الله وسلمه عليهم ـ دعوا الخلق إلىٰ لعن الشياطين، فكيف يليق بالشياطين أن يعينوهم ؟

**والثاني**: أنا إنما نثبت الجن والشياطينم بإخبار الأنبياء ـ صلوات الله وسلمه عليهم ـ فلو جعلنا القول بالجن والشياطين طاعنًا في النبوة كنا قد أبطلنا الأصل بالفرع، وذلك باطل.

**لأنا نجيب عن الأول**: بأن الشيطان إذا كان مشغوفًا بإضلال الخلق ـ وهذا الطريق يفضي إلىٰ حصول مقصوده ـ لم يبعد أن يرضى بذلك اللعن ليحصل هذا المقصود له.

**ونجيب عن الثاني**: أنا لا نحتاج في مقام السؤال إلىٰ الجزم بوجود الجن والشياطين، بل يكفينا مجرد الاحتمال، ومجرد الاحتمال لا يتوقف القول بصحة النبوة.

**الوجه الرابع**: أن محمدًا ﷺ كان يقول: جبريل عليه السلام **«هو الذي يأتيني بهذا القرآن»** وهذا المعنى مذكور في القرآن، قال الله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝٤٠﴾ [الحَاقَّة: ٤٠] إذا ثبت هذا فنقول: بتقدير أن يقال: إن جبريل عليه السلام غير معصوم عن القبائح، لم يبعد أن يقال: إن هذا القرآن كلامه، وأنه ألقاه علىٰ محمد ﷺ لقصد الإضلال والإغواء، وما لم يبطل هذا الاحتمال لم تثبت نبوة محمد ﷺ فإن القول بصحة نبوته ﷺ موقوف علىٰ عصمة جبريل عليه السلام إلا أنه لا طريق إلىٰ عصمة جبريل عليه السلام إلا بصحة نبوة محمد ﷺ فيتوقف كل واحد منهما علىٰ الآخر، فيكون دورًا.

**الوجه الخامس**: أن مذهب الصابئة أن الأفلاك والكواكب أحياء ناطقة، وأن هذه الكواكب قد تتكلم مع بعض الناس، وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال: بعض الكواكب يختار من الناس شخصًا واحدًا ويبعثه إلىٰ الخلق علىٰ سبيل الرسالة، وقبل إبطال هذا الاحتمال في الدليل، كان الشك قائمًا، فلعل مظهر هذه المعجزات هو الكواكب المخصوصة.

**الوجه السادس**: أن المنجمين اتفقوا علىٰ أن لاتصالات الكواكب آثارًا عجيبة في هذا العالم، فلم لا يجوز أن يقال: إن الرسول ﷺ كان أعلم بالنجوم، فعلم أنه سيحدث اتصال عجيب في الفلك، وله تأثير عجيب في هذا العالم، فصبر حتى جاء

وقت ظهور ذلك التأثير وادعى النبوة في ذلك الوقت، فوقع ذلك الأثر العجيب على وفق دعواه، فظن الناس أنه معجز خلقه الله تعالىٰ، وما كان الأمر كذلك.

**الوجه السابع**: أن الفلاسفة يثبتون للأفلاك والكواكب عقولاً مجردة، ونفوسًا ناطقة ونفوسًا حيوانية فلكية، فلم لا يجوز أن يكون المظهر لهذه الخوارق شيئًا من هذه الأشياء عقلًا أو نفسًا؟

**الوجه الثامن**: المنجمون اتفقوا علىٰ أن لسهم السعادة أثرًا قويًا في تقوية الإنسان علىٰ تحصيل المرادات والسعادات، ولسهم الغيب أثرًا قويًا في كون الإنسان متمكنا من الإخبار عن المغيبات، ونحن وإن كنا نعلم بالدليل عدم صدقهم في هذه المقالة إلا أن الاحتمال قائم، وبتقدير أن يكون ما قالوه حقًا لم يمكننا أن نقطع بأن ظهور المعجزات من الله تعالىٰ، ولا بأن نقطع بأن إخبار الأنبياء عن المغيبات بوحي الله تعالى، بل جاز أن يكون بقوة هذين السهمين في طوالعهم.

فثبت بهذه الوجوه الثمانية أنه لا يمكن القطع بأن فاعل هذه المعجزات هو الله تعالىٰ.

**الاعتراض الثالث**: سلمنا ان فاعلها هو الله تعالى؛ فلم قلتم إنه تعالىٰ فعلها لغرض التصديق ؟ وتقريره من وجهين:

**الأول**: أنكم أقمتم الدلائل القاهرة علىٰ أنه يمتنع أن تكون أفعال الله تعالىٰ وأحكامه معللة بشيء من الأغراض والمقاصد، وإذا كان كذلك امتنع القول بأنه تعالىٰ إنما خلق هذه المعجزات لأجل غرض التصديق.

**الوجه الثاني**: هو أنا نقول: الفعل إما أن يكون موقوفًا علىٰ الداعي وإما أن لا يكون، فإن كان موقوفًا علىٰ الداعي كان الجبر لازمًا ـ علىٰ ما قررناه في مسألة خلق الأفعال ـ وإذا لزم الجبر كان الباري تعالىٰ هو الخالق للكفر والمعاصي؛ لأنه هو الذي فعل القدرة والداعية اللتين مجموعهما يوجب هذه القبائح، وإذا كان الأمر كذلك لم يكن الإضلال ممتنعًا في حق الله تعالىٰ، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال: إنه تعالىٰ أظهر هذه المعجزات علىٰ يد هذا الكاذب لأجل الإضلال؟ وأما إذا قلنا إن الفعل غير موقوف علىٰ الداعي فحينئذ لا يبعد أن يقال: أنه تعالىٰ خلق هذه المعجزة لا لغرض البتة، وحينئذ لا يمكن الاستدلال بحق المعجزة علىٰ التصديق.

**الاعتراض الرابع**: سلمنا أن أفعال الله تعالىٰ معللة برعاية الأغراض والمقاصد، إلا أنكم لم قلتم: إنه لا غرض لله تعالىٰ ولا مقصود له من خلق

المعجزات إلا تصديق هذا المدعي؟ وما الدليل علىٰ هذا الحصر ؟

ثم إنا نذكر وجوهًا أخر علىٰ سبيل التبرع:

**الأول**: أن جملة هذه الأفعال الموافقة للعادات لا بد أن يكون لها أول، لما ثبت أن العالم محدث، وحدوث كل واحد منها في المرة الأولى يكون علىٰ خلاف العادة، ثم إنه تعالىٰ جعل ذلك دائمًا مستمراً فيما بعد ذلك، فكذا ههنا لم لا يجوز أن يقال: إنه سبحانه وتعالىٰ أراد أن يبدأ بإحداث هذا الفعل الخارق للعادةة ثم إنه يديمه بعد ذلك ويجعله عادة مستمرة بعد ذلك؟ وبالجملة فلم لا يجوز أن يكون هذا الذي حدث هو ابتداء عادة وستصير مستمرة بعد ذلك ؟

**الثاني**: أنه يجوز أن يكون حدوث هذا الشيء علىٰ سبيل العادة إلا أنه عادة لا تحصل إلا في أزمنة متطاولة، وذلك لأن دور الفلك الثامن لا يتم ـ عند بعضهم ـ إلا في مدة ستة وثلاثين ألف سنة، وعلىٰ هذا تكون العادة المستمرة المطردة هو أن كل كوكب يحصل في كل ستة وثلاثين ألف سنة في موضع من الفلك، فمن نظر إلىٰ حصوله في ذلك الوقت ظن أنه خارق للعادة، ومن عرف الوضع المقتضي لذلك علم أنه عادة متطاولة، فكذا ههنا، يجوز أن يقال: هذا الذي حدث إنما حدث علىٰ وفق عادة متطاولة.

**الثالث**: أنه لما انشق القمر علىٰ السماء فلعل إنسانا أخر في جانب آخر من الأرض ادعى النبوة وطلب من الله تعالىٰ إظهار المعجزة في هذا الوقت، وهو تعالىٰ إنما أظهره في ذلك الوقت تصديقًا لذلك الإنسان لا لهذا الإنسان.

**الرابع**: أن هذا الإنسان لما ادعى الرسالة علىٰ سبيل الكذب، وطلب من الله تعالىٰ إظهار المعجزة، فإن الله يظهر المعجزة علىٰ وفق دعواه، حتىٰ يصير ذلك موهمًا لكونه صادقًا، إلا انه لما قرر في عقل المكلف أنه يجوز أن يكون غرض الله تعالىٰ منه شيئًا آخر سوى التصديق، وكان خلق هذا المعجز يجري مجرى إنزال المتشابهات، وخلق الأوهام المورثة للشبهات، وكان المقصود منها أنه يصعب الاحتراز عنها، فإذا احترز المكلف عنها مع صعوبة الاحتراز عنها، كان ثوابه أعظم.

**وعلىٰ الجملة**: فمن الذي يمكنه أن يعرف أقسام حكم الله تعالىٰ في خلق الأشياء ؟ وحينئذ كان الجزم بأنه لا غرض لله تعالىٰ في هذا الفعل إلا هذا الوجه الواحد تحكمًا من غير دليل، والله الهادي.

**الاعتراض الخامس**: هب أن غرضه تعالىٰ من خلق هذه المعجزات، أن يستدل

به علىٰ أن الله صدقه، فلم قلتم: إن هذا الاستدلال حق؟ بيانه أن علىٰ مذهب أهل السنة الله تعالىٰ خالق الكفر في قلب الكافر، وخلق ما يوهم الكفر ليس أبعد منه وعلىٰ هذا التقدير لا يمكن الاستدلال بالمعجزة علىٰ كون المدعي صادقًا.

فهذا مجموع الاعتراضات في هذا المقام.

ثم قال المنكرون: وأما ما عولتم عليه من الدلائل في بيان أن المعجزات تدل علىٰ الصدق فحاصل الكلام فيه أنكم ادعيتم أن في الشاهد إقدام الملك علىٰ الفعل الخارق للعادة يدل علىٰ كونه مصدقًا للمدعى في دعواه، وإذا ثبت ذلك في الشاهد فحينئذ تقيسون الغائب عليه فلنبحث عن كل واحد من هذين المقامين:

**أما المقام الأول**: فنقول: لا نسلم أن ظهور ذلك الفعل من الملك، يدل علىٰ أنه يصدق المدعي في دعواه، ولا ننكر أنه يوهم ذلك، وأما أن يدل عليه قطعًا فهذا ممنوع، وذلك لأن أقصى ما في الباب أن يقال: إنه حصل ذلك الفعل عند ذلك الطلب، ولم يفعله قبل ذلك الطلب، فحصل الدوران بينهما وجودًا وعدمًا، والدوران وجودًا وعدمًا يدل علىٰ العلية.

**إلا أنا نقول**: قد بينا أن الدوران وجودا وعدمًا لا يدل علىٰ العلية، والذي يحقق ذلك أنه لا يبعد أن يقال: لما التمس ذلك المدعي من ذلك الملك أن يحرك قلنسوته، فإنه حصل في ذلك الوقت سبب آخر، واستقل بأن يحرك الملك قلنسوته لأجله، لا لأجل طلب المدعي، إما لأجل أن عقربًا وقع علىٰ قلنسوته في ذلك الوقت، أو لأجل انه تألم رأسه من تلك القلنسوة في ذلك الوقت، أو لأجل أن إنسانًا آخر أشار إليه إشارة، اقتضت أن يحرك الملك قلنسوته، وبالجملة: فالمعلوم أنه لا بد للملك من غرض في تحريك القلنسوة، فأما انه لا غرض إلا تصديق هذا المدعي، فهذا لا شك أنه ظاهر، وأما القطع فلا سبيل إليه.

**المقام الثاني**: هب أنه ثبت هذا المعنى في الشاهد، فكيف يقيسون الغائب عليه؟ وطريق السؤال عليه من وجهين:

**الأول**: أن القياس لا يفيد اليقين لاحتمال أن ما لأجله وقعت المفارقة بين الأصل والفرع معتبرٌ في الأصل أو مانعٌ في الفرع.

**الثاني**: أنا عرفنا بأحوال ذلك الملك وبأخلاقه ومناهج أفعاله، فلا جرم يمكننا أن نعرف أنه إنما فعل ذلك الفعل لأجل ذلك الغرض، وأما أنواع حكم الله تعالىٰ في أفعاله ومخلوقاته، فليس لأحد سبيل إلىٰ معرفتها، ولا قدرة لأحد علىٰ الاطلاع

عليها، ولهذا قال: ﴿ما أشهدتهم خلق السمٰوات والأرض﴾ [الكهف: ٥١] وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن قياس أفعال الله تعالىٰ علىٰ أفعال العباد ؟

هذا جملة الكلام في السؤال، وبالله التوفيق.

**والجواب**

**قوله أولًا:** " انخراق العادات محال" قلنا: قد بينا أن الخرق والالتئام علىٰ الأجرام الفلكية جائزان، وأيضًا: بينا أن ما يصح علىٰ جسم يصح علىٰ سائر الأجسام.

**قوله ثانيًا:** " ثم قلتم: إن موجد هذه المعجزات هو الله تعالىٰ ؟" قلنا: قد بينا فيما تقدم أنه لا مؤثر إلا قدرة الله، وعلىٰ هذا التقدير تسقط الوجوه الثمانية التي ذكرتموها.

**قوله ثالثًا:** " أن أفعال الله غير معللة بالأغراض" قلنا: فرق بين العلة وبين المعروف ونحن لا ندعي أن خلق المعجز إنما كان لغرض التصديق، بل نقول: خلق المعجزة يعرف قيام التصديق بذات الله تعالىٰ، وكما أن هذه الكلمات المخصوصة صارت دالة بحسب الوضع والاصطلاح علىٰ المعانى القائمة بذات المتكلم، فكذلك هذه الأفعال الخارقة للعادات إذا حصلت عقيب الدعوى صارت دالة علىٰ قيام التصديق بذات من فعل المعجز.

**قوله رابعًا:** " يحتمل أن يكون المقصود من خلق المعجزات أمورًا اخر سوى التصديق" قلنا: لا نسلم، بل هو متعين للدلالة علىٰ حصول التصديق، والدليل عليه أن موسىٰ عليه السلام لما قال: " إلهي إن كنت صادقا في ادعاء الرسالة فاجعل هذا الجبل واقفًا في الهواء فوق رؤوسهم" ثم إن القوم يشاهدون أنهم كلما آمنوا به تباعد الجبل عنهم، وكلما هموا بتكذيبه قرب أن يسقط عليهم، فعند هذا يعلم كل أحد بالضرورة أن المقصود من هذا الأطلال تصديق المدعي في ادعاء الرسالة.

**قوله خامسًا:** " إذا كان الكفر والفسق بخلق الله تعالىٰ، فحينئذ بطل الاستدلال بالمعجز علىٰ التصديق" قلنا: الجواب عنه من وجهين:

**الأول:** أن هذا السؤال كما أنه لازم علينا فهو أيضًا لازم علىٰ المعتزلة، وذلك لأنه إنما يقبح من الله إظهار هذه المعجزة علىٰ يد الكاذب، إذا كان الغرض من خلق المعجزة تصديق المدعي، وأما بتقدير أن يكون الغرض منه شيئًا آخر سوى التصديق لم يقبح ذلك، ولما ثبت أنه لا يبعد ان يكون لله تعالىٰ أغراض أخر من هذا المعجز

سوى التصديق يلزم أن يحكموا بأنه لا يقبح إظهاره علىٰ يد الكاذب.

**لا يقال:** إظهار المعجزة علىٰ وفق دعوى الكذب قبيح مطلقًا ؛ لأنه إن كان الغرض من خلقه هو التصديق فلا شك في قبحه، وإن كان الغرض منه شيئًا آخر سوى التصديق لكنه خلقه مقارنًا لدعوى الكاذب يوهم أن الغرض منه التصديق ففعل ما يوهم تصديق الكاذب قبيح أيضًا.

**لأنا نقول:** إن كان ما يوهم القبيح قبيحا وجب أن يكون إنزال المتشابهات وخلق ما يوهم الشبهات قبيحًا، وبالاتفاق أنه واقع وليس بقبيح، فعلمنا أنه إنما لم يقبح لأنه وإن كان موهما للباطل إلا أن فيه احتمال أن مراد الله تعالىٰ منه غير ما يشعر به ظاهره، فلو قطع المكلف بحكمه علىٰ ذلك توجه الباطل، مع أنه في نفسه محتمل لغير ذلك الوجه لكان التقصير من المكلف حيث جزم لا في موضع الجزم، وكذا ههنا أنه تعالىٰ إذا أظهر المعجزة علىٰ وفق الدعوى في حق الكاذب فهو وإن كان يوهم أن المراد منه تصديق ذلك المدعي إلا أن يكون المراد إلقاء هذه الشبهة حتىٰ يحترز المكلف منها، فيعظم ثوابه بسبب الاحتراز عن هذه الشبهة، وإذا كان هذا مستحيلًا فلم قطع المكلف بأن الغرض منه تصديق المدعي لكان التقصير منه لا من الله تعالى، حيث قطع لا في موضع القطع.

واعلم أنه لا جواب علىٰ أصول المعتزلة عن هذه المعارضة.

**الوجه الثاني في الجواب عن هذا السؤال:**

انا نقدم علىٰ ذكر المقصود مقدمة، فنقول: إن الشيء قد يكون جائز الوقوع في نفسه، ومع ذلك فإنا نعلم علما ضروريًا أنه غير واقع، ألا ترى أنا نجوز دخول شخص في الوجود من غير أبوين، ونجوز أن يدخل في الوجود شيخ هرم من غير سبق الطفولية والشباب والكهولة، ثم إنا إذا أبصرنا شيخا علمنا بالضرورة أنه متولد من الأبوين، وأنه كان طفلًا، ثم صار شابًا ثم صار شيخاً، وكذا القول في جميع الأمور العادية.

إذا عرفت هذا فنقول: إنا قد بينا أن دلالة المعجزة علىٰ أن خلق المعجز لصدق المدعي معلوم بالضرورة كما ضربنا من المثال في إظلال الجبال، أقصى ما في الباب أن يقال عنه: يجوز أن تكون المعجزة مخلوقة لغرض آخر وهو الإضلال إلا أنا نقول: إن الشيء إذا علم وجوده بالضرورة لم يكن تجويز نقيضه يقدح في ذلك العلم الضروري كما بيناه في هذه المقدمة.

**وأما قوله: سادسًا**: " إنكم أثبتم الحكم في الشاهد بالدوران، ثم قستم الغائب عليه" قلنا: ليس الأمر كذلك، بل نقول: عن دلالة المعجزة علىٰ التصديق أمر معلوم بالضرورة، والمقصود من ذكر المثال التنبيه علىٰ صدق قولنا: **إن هذا** الشيء معلوم بالضرورة، لا أنا نقيس صورة علىٰ صورة، **فهذا غاية الكلام في هذا** الدليل.

**وأما منكرو النبوة فقد احتجوا بوجوه:**

**الشبهة الأولى**: قالوا: التكليف باطل، فالبعثة أيضا باطلة.

**أما المقدمة الأولى**: ـ وهي أن التكليف باطل ـ فقد احتجوا عليه بوجوه:

**الأول**: أن الجبر حق، فالتكليف باطل، وإنما قلنا: عن الجبر حق وذلك لأنا بينا في مسألة خلق الأفعال ان أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وإذا كان الأمر كذلك فحال ما خلق الله تعالىٰ تلك الأفعال لا يتمكن العبد من ترك الفعل، وحال ما لا يخلقها فيهم لا يتمكن من الفعل، فثبت أن علىٰ هذا التقدير لا يكون العبد قادرًا البتة لا علىٰ الفعل ولا علىٰ الترك.

**وإنما قلنا**: إنه لما كان الجبر حقًا كان التكليف باطلًا لأنا نعلم ببداهة العقل أن من قيد يدي إنسان ورجليه بالقيود الشديدة ثم ألقاه من شاهق جبل، ثم يقول له: قف في الهواء وإلا عذبتك عذابًا شديدًا مؤبداً، فإن هذا مستقبح في بداهة العقل، ولو أنه كلف الأعمى بنقط المصاحف وكلف المفلوج أن يطير في الهواء، فجميع العقلاء يدركون قبح ذلك في بداهة عقولهم، ويقطعون بأن هذا لا يليق بأحكم الحاكمين، فثبت بما ذكرنا أن الجبر حق، وثبت أنه متى كان الجبر حقًا كان التكليف باطلًا.

**الثاني**: أن الباري سبحانه وتعالىٰ عالم بجميع المعلومات، والشيء الذي حصل التكليف به إما أن يكون معلوم الوقوع أو معلوم اللا وقوع، فإن كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع، فالتكليف به عبث، وإن كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع، فكان التكليف به ظلمًا فثبت أن القول بالتكليف باطل.

وربما ذكروا هذا الكلام في معرض آخر، وهو أن المقصود من التكليف جلب الثواب، وإن كان ذلك الثواب معلوم الوقوع فحينئذ لا حاجة البتة إلىٰ فعل الطاعة، وإن كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع، وحينئذ لا فائدة في فعل الطاعة.

**الثالث**: أن التكليف إما أن يتوجه حال استواء الداعي إلىٰ الفعل والترك، أو

حال رجحان أحد الداعيين علىٰ الآخر، أما حال الاستواء فمحال؛ لأن الفعل ترجح، وحصول الرجحان حال حصول الاستواء جمع بين النقيضين، وأما حال الرجحان فمحال؛ لأن الراجح واجب، والمرجوح ممتنع ـ علىٰ ما بينا تقرير هذه المقدمة في مواضع ـ وإن وقع التكليف بالراجح كان ذلك تكليفًا بإيقاع شيء واجب الوقوع، وإن كان تكليفًا بالمرجوح كان ذلك تكليفًا بإيقاع ممتنع الوقوع، وتمام تقرير هذا الوجه قد تقدم في مسألة خلق الأفعال.

**الرابع**: أن التكليف لا فائدة فيه البتة، فكان عبثًا غير لائق بحكمة الحكيم.

**وإنما قلنا**: إنه لا فائدة فيه؛ لأن تلك الفائدة إن عادت إلىٰ المعبود لزم أن يكون في محل النفع والضرر والزيادة والنقصان، وهو محال، وإن عادت إلىٰ العابد، فهو أيضًا باطل؛ لأن جميع الفوائد محصورة في أمرين: إما اللذة وإما السرور، أو ما يكون مفضيًا إليهما، وإما دفع الألم أو دفع الغم، أو ما يكون مفضيًا إليهما، والمعبود تعالىٰ قادر علىٰ تحصيل كل ذلك للعبد بدون واسطة التكليف، فكان توسط التكليف عبثًا، وإذا ثبت هذا فظاهر أن العبث لا يليق بأحكم الحاكمين.

**الخامس**: أن تكليف من علم أنه يكفر أو يفسق غير لائق بالحكمة؛ لأن المكلف به إذا دخل في الوجود لزم تجهيل المعبود، وإن لم يدخل في الوجود لزم استحقاق العبد للعقاب، وفعل شيء لا فائدة فيه ـ إلا أحد هذين الأمرين المحذورين ـ لا يليق بالحكمة.

**السادس**: أن التكليف يقتضي شغل القلب بتلك الأعمال، واشتغال القلب بغير الله يمنعه عن الاستغراق في معرفة الله ومحبته، وكل ما كان مانعًا من المحبة والمعرفة كان تركه من أوجب الواجبات.

فثبت بهذه الوجوه الستة أن القول بالتكليف باطل، وإذا ثبت هذا كان القول بالبعثة أيضًا باطلاً؛ لأنه لا فائدة من البعثة إلا توجيه التكاليف علىٰ الخلق، وإذا كان المقصود باطلًا كان التبع أولى بالبطلان.

**والشبهة الثانية لمنكري النبوات**: أن الأفعال إما أن يكون حسنها معلوما، أو يكون قبحها معلومًا، أو لا نعلم لا حسنها ولا قبحها، فإن كان حسنها معلومًا عملناه، ولا حاجة بنا في ذلك إلىٰ تعريف الشرع، وإن كان قبحها معلومًا تركناه، وإن لم نعلم لا حسنها ولا قبحها فهذا الشيء إما أن يكون فعله اضطراريًا كالتنفس في الهواء، وما يجري مجراه، وإما أن لا يكون كذلك، فإن كان فعله اضطراريًا كان جورًا لا محالة،

لأن تكليف ما لا يطاق لا يليق بالحكمة، وإن لم يكن فعله اضطراريًا وجب علينا تركه؛ لأن مثل هذا الشيء لا حاجة بنا إلىٰ فعله، وفي فعله خطر، واحتمال ضرر، وكل ما كان كذلك اقتضى العقل تركه.

فثبت بما ذكرنا أن جملة أحكام الأفعال في الفعل والترك معلومة لنا، وإذا كان الأمر كذلك لم يكن في بعثة الرسول فائدة، فتكون البعثة عبثًا، والعبث غير جائز علىٰ الحكيم.

**الشبهة الثالثة لمنكري النبوات:** أنا نشاهد في الشرائع أفعالًا غير لائقة بالحكمة، مثل أعمال الحج، ومثل إيقاع الفرق بين المتشابهات، فإنهم خصصوا بيتًا معينًا لغاية التعظيم، من غير سبب، وخصصوا أوقاتًا معينة لعبادات معينة، مع أن سائر الأوقات مساوية لها، وذلك لأن اليوم الأخير من رمضان واليوم الأول من شوال يومان متلاصقان متشابهان من جميع الوجوه، ثم خصصوا أحدهما بحرمة الإفطار والآخر بحرمة الصوم، وذكروا من أمثال هذه المسائل شيئًا كثيرًا.

**الشبهة الرابعة لمنكري النبوات ـ وهي شبهة اليهود:** أن النسخ باطل، وإذا كان كذلك كان شرع محمد ﷺ باطلًا.

**وإنما قلنا: إن النسخ باطل لوجوه:**

**الأول:** أن موسىٰ لما بلغ شرعه إلىٰ أمته فإما أن يقال: إنه بين أن شرعه مؤبد أو يقال: إنه بين أن شرعه منقطع، أو لم يبين لا هذا ولا ذاك.

لا جائز أن يقال: إنه ﵇ بين أن شرعه منقطع، وذلك لأنه لو بين ذلك وشرحه لأمته لوجب أن يصير ذلك معلومًا بالتواتر، فيلزم أن يكون العلم بكون شرعه منقطعا مساويًا للعلم بأصل شرعه، ولو كان كذلك لما قدر اليهود علىٰ إنكار هذا المعنى؛ لأن ما ثبت بالتواتر لا يمكن إنكاره، ومعلوم أنه ليس الآمر كذلك لأن اليهود مع اختلافهم في مشارق الأرض ومغاربها اتفقوا علىٰ أن الأمر ليس كذلك.

ولا جائز أيضًا أن يقال: إنه ﵇ بين ذلك الشرع ولم يبين أنه دائم، أو منقطع؛ لأنه لو كان كذلك لما وجب بمقتضى شرعه شيء من الأعمال إلا مرة واحدة، لأن مقتضى الأمر المطلق هو الفعل مرة واحدة لا التكرار، وبالإجماع هذا باطل، ولما بطل هذان القسمان تعين القسم الأول، وهو أنه ﵇ لما بلغ شرعه إلىٰ أمته بين أنه دائم، وإذا كان كذلك وجب أن يكون شرعه دائمًا، وإلا لزم نسبة الكذب إليه، وإنه باطل.

وأيضًا: فلو جاز فيه أن يقال إنه ﷺ وإن أخبر أن شرعه دائم لكنه لم يدم، فلم لا يجوز أن يقال: إن محمدًا ﷺ أخبر أن شرعه دائم، ثم إنه لا يدوم؟ ومعلوم أن هذا يوجب زوال الثقة عن جميع الشرائع، وهو باطل.

**الثاني**: أنه تعالىٰ لو أمر بشيء ثم نهى عنه لدل ذلك علىٰ البداء، وإنه غير جائز.

**لا يقال**: لم لا يجوز أن يقال: المصالح تتبدل بحسب اختلاف الأوقات، كالطبيب يأمر المريض بشرب شربة مخصوصة، ثم إنه ينهى عنه بعد ذلك؟ لأنا نقول: هذا إنما يقبل فيما يظهر في تبديله أثر وفائدة، كما ذكرتم من تبديل العلاج بالعلاج، وههنا ليس كذلك، فإن تحويل العبادة من السبت إلىٰ الجمعة، وتحويل القبلة من بيت المقدس إلىٰ الكعبة لا ترى فيه فائدة، ولا أثر البتة، فظهر الفرق.

**الثالث**: أن جملة اليهود علىٰ كثرتهم وتفرقهم في مشارق الأرض ومغاربها في البلاد ينقلون عن موسىٰ ﷺ أنه قال: "تمسكوا بالسبت ما دامت السماوات والأرض" وخبر التواتر مفيد للعلم، وقول موسىٰ ﷺ حجة، ومتى ثبت هذان الأمران لزم الطعن في شرع محمد ﷺ.

فهذا مجموع شبهات المنكرين.

**والجواب عن الشبهة الأولى من وجهين**:

**الأول**: أن الخصم يقول: "القول بالتكليف باطل" وهذا منه تكليف باعتقاد بطلان التكليف، فكان كلامه متناقضًا.

**الثاني**: ـ وهو الجواب الحقيقي ـ أن مذهبنا أن التكليف حاصله يرجع إلىٰ حرف واحد، وهو أنه إعلام بنزول العقاب أو بنزول الثواب، فإن من صدر عنه الفعل الذي كلف به كان ذلك علامة علىٰ نزول الثواب، ومن لم يصدر عنه ذلك الفعل كان ذلك علامة علىٰ نزول العقاب، وليس لأحد اعتراض علىٰ الله تعالىٰ في أنه لِمَ خصص هذا بالثواب وذلك بالعقاب؟

**وأما الشبهة الثانية**: فجوابها أن نقول: هب أن العقل كاف في التعريف، لكن لم لا يجوز أن تكون الفائدة في البعثة تأكيدًا لذاك التعريف؟ ولهذا السبب أكثر الله تعالىٰ من ذكر الدلائل علىٰ التوحيد، مع أن الواحد منها كاف.

**وأما الشبهة الثالثة**: فجوابها ظاهر علىٰ إنكار الحسن العقلي؛ لأنه تعالىٰ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وأما علىٰ تسليم الحسن والقبح العقليين فجوابها أن وجه

الحسن فيها على التفصيل، وإن لم يكن معلوما إلا أن وجه القبح فيها أيضًا غير معلوم، ولا يبعد أن يحصل فيها وجه من وجوه الحكمة، وإن كنا لا نعرفه.

**وأما الشبهة الرابعة**: فجوابها: لم لا يجوز أن يقال: إنه ﷺ بين أن شرعه منقطع مجذوذ، وكان معلومًا بالتواتر في دينه إلا أن قومه هلكوا بالكلية في زمان" بخت نصر" وصار الباقي أقل من عدد التواتر، فلا جرم انقطع هذا النقل.

وقوله: النسخ يدل على البداء" **قلنا**: لا نسلم؛ فإنه لا يمتنع اختلاف الأحكام لاختلاف المصالح.

**وقوله**: لا تأثير لتحويل العبادة من يوم السبت إلى يوم الجمعة" **قلنا**: كما لم يعلم وجه التفصيل في هذا التحويل لم يعلم أيضًا عدم الحكمة فيه، فسقط الاستدلال.

**وقوله**: اليهود نقلوا قوله ﷺ تمسكوا بالسبت" **قلنا**: إن تواترهم منقطع، فلا يفيد العلم، وبالله التوفيق.

## المسألة الثانية والثلاثون

# في عصمة الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم

اعلم أن الاختلاف في هذه المسألة واقع في أربعة مواضع:

**الأول**: ما يتعلق بالاعتقاد: وأجمعت الأمة علىٰ أنهم معصومون عن الكفر والبدعة، إلا الفضلية من الخوارج فإنهم يجوزون الكفر علىٰ الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ وذلك لأن عندهم يجوز صدور الذنب عنهم، وكل ذنب فهو كفر عندهم، وبهذا الطريق جوزوا صدور الكفر عنهم، وأما الروافض فإنهم يجوزون عليهم إظهار كلمة الكفر علىٰ سبيل التقية.

**الثاني**: ما يتعلق بتبليغ الشرائع والأحكام من الله تعالى: وأجمعت الأمة علىٰ أنه لا يجوز عليهم التحريف والخيانة في هذا الباب، لا بالعمد ولا بالسهو، وإلا لم يبق الاعتماد علىٰ شيء من الشرائع.

**الثالث**: ما يتعلق بالفتوى: وأجمعت الأمة علىٰ أنه لا يجوز تعمد الخطأ، أما علىٰ سبيل السهو فقد اختلفوا فيه.

**الرابع**: ما يتعلق بأفعالهم وأحوالهم وقد اختلفت فيه الأمة علىٰ خمسة مذاهب:

**الأول**: قول الحشوية: وهو أنه يجوز عليهم الإقدام علىٰ الكبائر والصغائر.

**الثاني**: أنه لا يجوز منهم تعمد الكبيرة البتة، وأما تعمد الصغيرة فهو جائز بشرط أن لا يكون منفرًا، فأما إن كان تعمد الصغيرة منفرًا فذلك لا يجوز عليهم، ، مثل التطفيف بما دون الحبة، وهذا قول أكثر المعتزلة.

**الثالث**: أنه لا يجوز عليهم تعمد الكبيرة والصغيرة، ولكن يجوز صدور الذنب منهم علىٰ سبيل الخطأ في التأويل، وهذا قول الجبائي.

**الرابع**: أنه لا يجوز الكبيرة ولا الصغيرة، لا تعمدًا ولا بالتأويل الخطأ، أما

السهو والنسيان فجائزان عليهم، ثم إنهم يعاتبون علىٰ ذلك السهو والنسيان، لما أن علومهم أكمل، فكان الواجب عليهم المبالغة في الصدق والتحفظ والتيقظ.

**الخامس**: أن لا يجوز عليهم الصغيرة ولا الكبيرة، لا بالعمد ولا بالتأويل، ولا بالسهو ولا بالنسيان، وهذا مذهب الروافض.

واختلفت الأمة أيضًا في وقت وجوب هذه العصمة، فالروافض قالت: إنها من أول الولادة إلىٰ آخر العمر، وقال الأكثرون: هذه العصمة إنما تجب في زمان النبوة، وأما قبل النبوة فهي غير واجبة، وهو قول أكثر أصحابنا، وقول أبي الهذيل وأبي علي الجبائي.

والذي نقوله: إن الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ معصومون في زمان النبوة من الكبائر والصغائر بالعمد، أما علىٰ سبيل السهو فجائز، ويدل علىٰ وجوب العصمة وجوه:

**الحجة الأولى**: لو صدر الذنب عنهم لكان حالهم في استحقاق الذم عاجلًا والعقاب آجلًا أشد من حال عصاة الأمة، وهذا باطل، فصدور الذنب عنهم أيضًا باطل بيان الملازمة أن أعظم نعم الله علىٰ العباد عطاؤهم نعمة الرسالة والنبوة، وكل من كانت نعم الله تعالىٰ عليه أكثر كان صدور الذنب عنه أفحش، وصريح العقل يدل عليه، ثم يؤكده من النقل وجوه.

**أحدها**: قوله: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِنِ ٱتَّقَيۡتُنَّ﴾ [الأحزاب: ٣٢]، ﴿مَن يَأۡتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖ يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ضِعۡفَيۡنِۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٗا﴾ [الأحزاب: ٣٠].

**وثانيها**: أن المحصن يرجم، وغيره يجلد.

**والثالث**: أن العبد يحد نصف حد الحر.

فثبت بما ذكرنا أنه لو صدر الذنب منهم لكان حالهم في استحقاق الذم العاجل والعقاب الآجل فوق حال جميع عصاة الأمة، إلا أن هذا باطل بالإجماع؛ فإن أحدًا لا يجوز أن يقول: الرسول أخس حالًا عند الله تعالىٰ وأقل مرتبة من كل واحد من اللصوص والزناة، وهذا يدل علىٰ عدم صدور الذنب عنهم.

**الحجة الثانية**: لو صدر عنهم الذنب لما كانوا مقبولي الشهادة؛ لقوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ ٦﴾ [الحجرات: ٦] أمرنا بالتثبت والتوقف في قبول شهادة الفاسق، إلا أن

هذا باطل، فإن من لم تقبل شهادته في الحبة كيف تقبل شهادته في الأديان الثابتة إلىٰ يوم القيامة ؟!

وأيضًا: فإن الله تعالىٰ شهد بأن محمدًا ﷺ شهيد علىٰ الكل يوم القيامة، قال الله تعالى: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًاۗ﴾ [البَقَرَة: ١٤٣] ومن كان شهيدًا لجميع الرسل يوم القيامة كيف يكون بحال لا تقبل شهادته في الحبة ؟!

**الحجة الثالثة**: لو صدر الذنب عنهم لوجب زجرهم ؛ لأن الدلائل الدالة علىٰ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عامة، لكن زجر الأنبياء غير جائز، لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾ [الأحزَاب: ٥٧] فكان صدور الذنب عنهم ممتنعًا.

**الحجة الرابعة**: لو صدر الفسق عن محمد ﷺ لكنا إما أن نكون مأمورين بالاقتداء به، وذلك باطل لأن الأمر بالفسق لا يجوز علىٰ الحكيم، أو لا نكون مأمورين بالاقتداء به، وهو باطل، لقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: ٣١] ولما كان صدور الفسق عنه يفضي إلىٰ أحد هذين القسمين الباطلين كان صدور الفسق عنه محالًا.

**الحجة الخامسة**: لو صدرت المعصية عن الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ لوجب أن يكونوا موعودين بعذاب جهنم، لقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجنّ: ٢٣] ولكانوا ملعونين لقوله تعالىٰ: ﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [هُود: ١٨] وبإجماع الأمة هذا باطل، فكان صدور فكان صدور المعصية عنهم باطلًا.

**الحجة السادسة**: أنهم كانوا يأمرون بفعل الطاعات وترك المعاصي، فلو تركوا الطاعة وفعلوا المعاصي لدخلوا تحت قوله تعالىٰ: ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝٣﴾ [الصف: ٢ ـ ٣] . وتحت قوله تعالىٰ: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ۝٤٤﴾ [البقرة: ٤٤]، ومعلوم أن هذا في غاية القبح، وأيضاً أخبر الله عن رسوله شعيب ببراءة نفسه عن ذلك، فقال: ﴿وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَآ أَنْهَىٰكُمْ عَنْهُۚ﴾ [هُود: ٨٨]

**الحجة السابعة**: قال تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [الأنبياء: ٩٠] والألف واللام في صيغة الجمع تفيد العموم، فدخل تحت لفظ "الخيرات" فعل كا ما ينبغي، وترك كل ما لا ينبغي، وذلك يدل علىٰ أنهم كانوا فاعلين لكل

الطاعات، تاركين لكل المعاصي.

**الحجة الثامنة**: قال الله تعالىٰ في صفة إبراهيم وإسحاق ويعقوب: ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ ٱلْمُصْطَفَيْنَ ٱلْأَخْيَارِ ﴿٤٧﴾﴾ [ص: ٤٧] وهذان اللفظان ـ أعني "المصطفين" و"الأخيار" ـ يتناولان جملة الأفعال والتروك، بدليل جواز الاستثناء، يقال: فلان من المصطفين الأخيار إلا في كذا، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل، فدلت هذه الآية علىٰ أنهم كانوا من المصطفين الأخيار في كل الأمور، وهذا ينافي صدور الذنب عنهم.

ونظيره قوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحج: ٧٥] وكذلك قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٣﴾﴾ [آل عمران: ٣٣] وقال في حق إبراهيم: ﴿وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [البَقَرَة: ١٣٠] وقال في حق موسىٰ: ﴿إِنِّى ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِى وَبِكَلَٰمِى﴾ [الأعراف: ١٤٤] وقال تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ عِبَٰدَنَآ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ أُو۟لِى ٱلْأَيْدِى وَٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٤٥﴾ إِنَّآ أَخْلَصْنَٰهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى ٱلدَّارِ ﴿٤٦﴾ وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ ٱلْمُصْطَفَيْنَ ٱلْأَخْيَارِ ﴿٤٧﴾﴾ [ص: ٤٥ ـ ٤٧].

**ولا يقال**: الاصطفاء لا يمنع من فعل الذنب، بدليل قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾﴾ [فاطر: ٣٢] قسم المصطفين إلىٰ الظالم والمقتصد والسابق، نقول: الضمير في قوله: "فمنهم" عائد إلىٰ قوله: "من عبادنا" لا إلىٰ قوله: "اصطفينا" لأن عود الضمير إلىٰ أقرب مذكور واجب.

**الحجة التاسعة**: قوله تعالىٰ حكاية عن إبليس: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿٤٠﴾﴾ [ص: ٨٢ ـ ٨٣] استثنى المخلصين عن إضلاله وإغوائه، ثم إنه تعالىٰ شهد علىٰ إبراهيم وإسحاق ويعقوب أنهم من المخلصين، حيث قال: ﴿إِنَّآ أَخْلَصْنَٰهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى ٱلدَّارِ ﴿٤٦﴾﴾ [ص: ٤٦] وقال في حق يوسف: ﴿إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [يُوسُف: ٢٤] ولما أقر إبليس بأنه لا يغوى المخلصين وشهد الله تعالىٰ بأن هؤلاء من المخلصين ثبت أن إغواء إبليس ووسوسته ما وصلا إليهم، وذلك يوجب القطع بعدم صدور المعصية عنهم.

**الحجة العاشرة**: قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُۥ فَٱتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٠﴾﴾ [سَبَأ: ٢٠] فذلك القوم الذين لم يتبعوا إبليس إما يقال: إنهم هم

الأنبياء والرسل ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ أو غيرهم، فإن كانوا غير الأنبياء لزم أن يكونوا أفضل من الأنبياء؛ لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحُجرَات: ١٣].

وتفضيل غير النبي علىٰ النبي باطل بالإجماع، فوجب القطع بأن أولئك الذين لم يتبعوا إبليس هم الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ وكل من أذنب فقد اتبع إبليس، فدل هذا علىٰ أن الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ ما أذنبوا البتة.

**الحجة الحادية عشر**: أنه تعالىٰ قسم المكلفين إلىٰ قسمين، حزب الشيطان كما قال: ﴿أُولَٰئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [المجَادلة: ١٩] وحزب الله، كما قال: ﴿أُولَٰئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [المجَادلة: ٢٢] ولا شك أن حزب الشيطان هم الذين يفعلون ما يريده الشيطان ويأمرهم به، فلو صدرت الذنوب عن الأنبياء والرسل لصدق عليهم أنهم من حزب الشيطان، ولصدق عليهم قول الله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [المجَادلة: ١٩] ولصدق علىٰ الزهاد من آحاد الأمة قوله تعالىٰ: ﴿أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [المجَادلة: ٢٢] وحينئذ يلزم أن يكون كل واحد من آحاد الأمة أفضل بكثير من الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ ولا شك في بطلان ذلك.

**الحجة الثانية عشر**: أن أصحابنا بينوا أن الأنبياء أفضل من الملائكة، وسنقيم الدلالة علىٰ أن الملائكة ما أقدموا علىٰ شيء من الذنوب، فلو صدرت الذنوب عن الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ لامتنعوا أن يكونوا أزيد في الفضل عن الملائكة لقوله تعالىٰ: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾﴾ [ص: ٢٨].

**الحجة الثالثة عشر**: قوله تعالىٰ في حق إبراهيم: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤] والإمام هو الذي يقتدى به، فلو صدرت الذنوب عن إبراهيم لكان اقتداء الخلق به في ذلك الذنب واجبًا، وإنه باطل.

**الحجة الرابعة عشر**: قوله تعالىٰ: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البَقَرة: ١٢٤] وكل من لأقدم علىٰ الذنب كان ظالمًا لنفسه، لقوله تعالىٰ: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ﴾ [فَاطِر: ٣٢] إذا عرفت هذا فنقول: ذلك العهد الذي حكم الله تعالىٰ بأنه لا يصل إلىٰ الظالمين إما أن يكون هو عهد النبوة، أو عهد الإمامة، فإن كان الأول فهو المقصود، وإن كان الثاني فالمقصود أظهر؛ لأن عهد الإمامة أقل درجة من عهد النبوة، وإذا لم يصل عهد

الإمامة إلىٰ المذنب العاصي فبأن لا يصل إليه عهد النبوة أولى.

**الحجة الخامسة عشر**: روي أن خزيمة بن ثابت شهد علىٰ وفق قول النبي ﷺ مع أنه ما كان عالمًا بتلك الواقعة، فقال ﷺ: «كيف شهدت مع أنك ما كنت عالمًا بكيفية الواقعة؟» فقال خزيمة: إني أصدقك فيما تخبر عنه من أحوال السماوات، أفلا أصدقك في هذا القدر؟ ولما ذكر ذلك صدقه النبي ﷺ ولقبه بذي الشهادتين، فلو كان الذنب جائزًا علىٰ الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ لما كانت شهادة خزيمة في تلك الواقعة جائزة.

واعلم أنا لما فرغنا من ذكر الدلائل الدالة علىٰ عصمة الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ فلنذكر الآن ما يدل علىٰ عصمة الملائكة ـ عليهم السلام ـ ويدل عليه وجوه:

**الحجة الأولى**: قوله تعالىٰ في صفة الملائكة: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۩ ﴿٥٠﴾﴾ [النّحل: ٥٠] قوله: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ يتناول جميع الملائكة في فعل جميع المأمورات، وترك جميع المنهيات؛ لأن كل ما نهى عن فعله، فقد أمر بتركه.

**الحجة الثانية**: قوله: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الأنبياء: ٢٠] ومن صفته كذا لا يصدر عنه الذنب.

**الحجة الثالثة**: قوله تعالىٰ في صفة الملائكة: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [الأنبياء: ٢٦ ـ ٢٧].

**الحجة الرابعة**: الملائكة رسل الله، لقوله تعالىٰ: ﴿جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا﴾ [فاطر: ١] والرسول معصوم لقوله تعالىٰ في تعظيم الرسول: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعَام: ١٢٤].

فهذا مجموع الدلائل علىٰ عصمة الأنبياء والملائكة ـ عليهم السلام.

واعلم أن شبهات المخالفين في هذه المسألة كثيرة، ونحن نذكرها إن شاء الله تعالىٰ علىٰ سبيل الاختصار:

## القصة الأولى: قصة الملائكة

وللمخالفين فيها شبهات أربع:

**الشبهة الأولى**: التمسك بقوله تعالىٰ حكاية عنهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ [البَقَرَة: ٣٠].

فقد احتجوا بها من عشرة أوجه:

أحدها: أن قوله: ﴿أَتَجْعَلُ﴾؟ اعتراض، والاعتراض علىٰ الله من أعظم الذنوب.

وثانيها: أنهم طعنوا في بني آدم، وهذا الطعن غيبة، والغيبة من الذنوب العظيمة.

وثالثها: حكمهم علىٰ البشر بالفساد والقتل، ولا يجوز أن يقال: إنهم عرفوا بالوحي؛ لأنه تعالىٰ لما أراد إعزاز آدم وأولاده فكيف يليق بذلك اطلاع الأعداء علىٰ الغيوب؟ فثبت أنهم قالوا ذلك عن الظن والحسبان، وذلك عظيم لقوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم: ٢٨] وقوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦].

ورابعها: أنهم لما طعنوا في بني آدم مدحوا أنفسهم فقالوا: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة: ٣٠] وقالوا: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلصَّآفُّونَ ﴿١٦٥﴾ وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلْمُسَبِّحُونَ ﴿١٦٦﴾﴾ [الصافات: ١٦٥ ـ ١٦٦] وهذا لفظ يدل علىٰ أنهم كانوا يقولون: نحن الموصوفون بهذا التسبيح لا غيرنا، وكل ذلك عجب، والعجب من معظمات الذنوب، لقوله ﷺ «**ثلاث مهلكات**» إلىٰ قوله: «**وإعجاب المرء بنفسه**».

وخامسها: أنهم ذكروا عن أنفسهم الطاعة، وما ذكروا أن ذلك حصل بتوفيق الله تعالىٰ وإعانته، وهذا غرور، وهو من الذنوب.

وسادسها: أنه تعالىٰ قال لهم: ﴿أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ٣١] فهذا يدل علىٰ أنهم قد ذكروا كلامًا وكانوا كاذبين فيه.

وسابعها: قوله تعالىٰ حكاية عنهم: ﴿قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾ [البقرة: ٣٢] وهذا الكلام لا شك في أنه اعتذار، ولولا تقد الجرم وإلا لما احتاجوا إلىٰ هذا الاعتذار.

وثامنها: قوله تعالىٰ للملائكة: ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: الآية٣٣] وهذا الكلام يدل علىٰ أنهم كانوا شاكين في كونه تعالىٰ عالما بجميع المعلومات.

وتاسعها: قوله تعالىٰ: ﴿وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة: ٣٣] وهذا يدل علىٰ أنهم فعلوا فعلًا كانوا يكتمونه، وذلك يقتضي كونه ذنبًا إذ لو كان طاعة لما احتاجوا إلىٰ كتمانه.

وعاشرها: يروى عن ابن عباس أنه قال: إن الله تعالىٰ أمر إبليس مع عسكره

بمحاربة الجان، ثم لما قال بعد ذلك: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البَقَرَة: ٣٠] قالوا: ليخلق ربنا أي شيء شاء فلن يخلق ربنا خلقًا أفضل منا، وهذا هو المراد من قوله: ﴿وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البَقَرَة: ٣٣] وهذا يدل على أنهم وصفوا الله تعالىٰ بأنه لا يقدر علىٰ خلق قوم أفضل منهم، ويدل ذلك علىٰ غاية الغرور والعجب، وكل ذلك من الذنوب الكبيرة.

فهذا شرح وجوه الاستدلال ممن ينكر عصمة الملائكة بهذه الآية.

**والجواب**: أن الآيات التي تمسكنا بها في عصمة الملائكة صريحة في المقصود، وهذه الوجوه التي ذكرتموها محتملة، والمحتمل لا يعارض الصريح.

وأما الأجوبة المفصلة عن هذه الوجوه، فهي مذكورة في كتاب " التفسير ".

**الشبهة الثانية**: قالوا: إن إبليس كان من الملائكة، ثم إنه صدر عنه الكفر والفسق، وإنما قلنا: إنه كان من الملائكة لوجهين:

**الأول**: قوله: ﴿فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [البَقَرَة: ٣٤] وقوله: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [الحجر: ٣٠ ـ ٣١] والاستثناء لا يكون إلا من الجنس.

**الثاني**: أنه لو لم يكن من الملائكة لكان أمر الله للملائكة بالسجود غير متناول له، فوجب أن لا تحصل له صفة الذنب بترك السجود، فضلا عن الكفر.

**والجواب عن الشبهة الثانية**: لا نسلم أن إبليس كان من الملائكة، ويدل عليه وجوه:

**الأول**: أن إبليس كان من الجن، والجن ليسوا من الملائكة لقوله تعالىٰ: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ﴿٤٠﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِم بَلْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ٱلْجِنَّ﴾ [سبأ: ٤٠ ـ ٤١] دلت الآية علىٰ أنهم ما كانوا يعبدون الملائكة، بل كانوا يعبدون الجن، فوجب أن يكون جنسًا غير الملائكة.

**الثاني**: أن إبليس له ذرية لقوله تعالىٰ: ﴿أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى﴾ [الكهف: ٥٠] والملائكة لا ذرية لهم؛ لأن الذرية لا تكون إلا عند اجتماع الذكر والأنثى، وليس في الملائكة أنثى، لقوله تعالىٰ: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ [الزّخرُف: ١٩].

**الثالث**: أن إبليس مخلوق من النار، قال الله تعالىٰ حكاية عنه: ﴿خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ والملائكة مخلوقون من النور، ولما روى عروة عن عائشة ﵂ عن

النبي ﷺ أنه قال: «خلقت الملائكة من نور» ولأن من المشهور الذي لا يدفع أن الملائكة روحانيون، فقيل في الاشتقاق: إنهم خلقوا من الروح أو الريح.

الرابع: الملائكة رسل الله؛ لقوله تعالىٰ: ﴿جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا﴾ [فَاطِر: ١] ورسول الله لا يكون كافراً، لقوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعَام: ١٢٤].

أما التمسك بالاستثناء فجوابه أن الاستثناء من غير الجنس كثير في القرآن، وقوله: لو لم يكن ملكًا لما كان أمر الملائكة متناولًا له، قلنا: لم لا يجوز أن يقال: إنه كان من الجن إلا أنه من وقت صغره اختلط بالملائكة وتربى فيما بينهم، وعظم قدره هنالك، فصار في الظاهر كأنه منهم، فلا جرم كان الأمر المتوجه إلىٰ الملائكة يتناوله.

**الشبهة الثالثة**: تمسكوا بقصة هاروت وماروت، والقصة مشهورة.

**والجواب**: ليس الأمر كما يقال في تلك القصة الخبيثة بل الحكمة في إنزالها أن السحرة كانوا يتلقون الغيب من الشياطين، وكانوا يلقونها فيما بين الخلق، وكان ذلك تشبيها بالوحي النازل علىٰ الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ فالله تعالىٰ أمرهما بالنزول إلىٰ الأرض حتىٰ يعلما كيفية السحر للناس، حتى يظهر بذلك الفرق بين كلام الأنبياء وبين كلام السحرة، وإليه الإشارة في قوله تعالىٰ حكاية عنهما: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البَقَرَة: ١٠٢] نحن إنما نعلمكم السحر لتتوصلوا به إلىٰ الفرق بين المعجزة والسحر، فلا ينبغي أن تستعملوا هذا السحر في أغراضكم الباطلة، فإنكم إن فعلتم ذلك كفرتم.

**والحاصل**: أنه تعالىٰ إنما أنزلهما ليحصل بسبب إرشادهما الفرق بين الحق والباطل، وبين المعجزة والسحر، والجهال قلبوا القصة، وجعلوا ذلك سببًا للطعن في هذين المعصومين، وذلك جهل عظيم.

**الشبهة الرابعة**: التمسك بقوله تعاليفي صفة الملائكة: ﴿وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّىٓ إِلَٰهٌ مِّن دُونِهِۦ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: الآية٢٩] وهذا مشعر بأن هذا الخاطر خطر ببال بعضهم.

**والجواب**: أن الوعيد علىٰ الفعل لا يدل علىٰ صدور ذلك الفعل عنهم، كما أن قوله تعالىٰ لمحمد ﷺ ﴿وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [الأحزَاب: ١] وقوله: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزُّمَر: ٦٥] لا يدل علىٰ أنه أطاع الكافرين، ولا علىٰ أنه أشرك بالله.

## القصة الثانية: قصة آدم عليه السلام

وفيها شبهات:

**الشبهة الأولى**: قصة زلة آدم.

وتمسكوا بهذه القصة من سبعة أوجه:

**الأول**: قوله تعالىٰ: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ﴾ [طه: ١٢١] واسم العاصي ذم، فدل علىٰ أنه كان صاحب الكبيرة.

**الثاني**: قوله تعالىٰ: ﴿فَغَوَىٰ﴾ والغواية من الكبائر.

**الثالث**: أنه عليه السلام تاب، لقوله تعالىٰ: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٖ فَتَابَ عَلَيۡهِۚ﴾ [البَقَرَة: ٣٧] وقوله تعالىٰ: ﴿ٱجۡتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيۡهِ﴾ [طه: ١٢٢] والتوبة عبارة عن الندم علىٰ المعصية، فإن كان صادقًا في ذلك فقد صدر الذنب عنه، وإن كان كاذبًا فيه كان أيضاً مذنباً؛ لأن الكذب ذنب.

**الرابع**: أنه عليه السلام ارتكب المنهي عنه بقوله تعالىٰ: ﴿أَلَمۡ أَنۡهَكُمَا عَن تِلۡكُمَا ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الأعراف: ٢٢] ﴿وَلَا تَقۡرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ [الأعراف: ١٩] وارتكاب المنهي عنه ذنب.

**الخامس**: الله تعالىٰ سماهما ظالمين، لقوله تعالىٰ: ﴿فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٩] وهما سميا أنفسهما بذلك؛ حيث قالا: ﴿رَبَّنَا ظَلَمۡنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعرَاف: ٢٣].

**السادس**: أن آدم عليه السلام اعترف بأنه لولا مغفرة الله لكان من الخاسرين، حيث قال: ﴿وَإِن لَّمۡ تَغۡفِرۡ لَنَا وَتَرۡحَمۡنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾ [الأعرَاف: ٢٣] وهذا لا يليق إلا بصاحب الكبيرة.

**السابع**: أنه إنما خرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وإزلاله بقوله تعالىٰ: ﴿فَوَسۡوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيۡطَٰنُ﴾ [الأعرَاف: ٢٠] وقوله تعالىٰ: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيۡطَٰنُ عَنۡهَا فَأَخۡرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِۖ﴾ [البقرة: ٣٦] وهذا يدل علىٰ أنه صاحب الكبيرة.

**والجواب**: لم لا يجوز أن يقال: إن هذه الواقعة إنما وقعت قبل النبوة؟ ثم الذي يدل علىٰ أن الأمر كذلك وجوه:

**الأول**: قوله تعالىٰ: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ۝١٢١ ثُمَّ ٱجۡتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيۡهِ وَهَدَىٰ ۝١٢٢﴾ [طه: ١٢١ ـ ١٢٢] فدل هذا علىٰ أن الاجتباء إنما حصل بعد واقعة الذنب؛ لأن كلمة "ثم" للتراخي.

**الثاني**: لما دلت بهذه الدلائل علىٰ صدور الذنب، ودلت الدلائل التي ذكرناها علىٰ أن الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ لا يصدر عنهم الذنب حال كونهم أنبياء، لم يبق ههنا وجه في التوفيق، إلا أن تحمل هذه الواقعة علىٰ ما قبل النبوة.

**الثالث**: أنه لو كان رسولًا قبل الواقعة لكان إما أن يقال: إنه رسول إلىٰ الملائكة، وهو باطل؛ لأن الملائكة رسل الله، لقوله: ﴿جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا﴾ [فاطر: ١] والرسول لا يحتاج إلىٰ رسول آخر ـ أو إلىٰ البشر ـ وذلك أيضًا باطل؛ لأنه ما كان معه في الجنة من البشر إلا حواء، وأن الخطاب كان يأتيها من غير واسطة آدم، بدليل قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ [الأعراف: ١٩] فإن هذا الخطاب خطاب معهما ابتداء، أو كان رسولا من غير مرسل إليه ـ وهو أيضًا باطل ـ فثبت أنه عليه السلام قبل هذه الواقعة ما كان موصوفًا بالرسالة والنبوة.

**الشبهة الثانية**: تمسكوا بقوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [الأعراف: ١٨٩] إلىٰ قوله: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٠] قالوا: فالنفس الواحدة هذه آدم، وزوجها المخلوق منها هي حواء، وهذه الكنايات بأسرها عائدة إليهما فوجب أيضًا أن يكون قوله: ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا ۚ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٠] عائدًا إليهما، وهذا يقتضي صدور الشرك عنهما.

**والجواب**: لا نسلم أن النفس المذكورة في الآية هي آدم، وليس في الآية ما يدل عليه، بل نقول: هذا الخطاب لقريش، والأشراف منهم، آل قصي، والمعنى: خلقكم من نفس قصي، وجعل من جنسها زوجها عربية قرشية، ليسكن إليها، فلما آتاهما الله تعالىٰ ما طلبا من الولد الصالح السوي، سميا أولادهما بـ" عبد مناف" و" عبد العزى" و" عبد الدار" و" عبد قصي" فالضمير في قوله: "يشركون" لأعقابهما.

## القصة الثالثة: قصة نوح عليه السلام

وفيها شبهات:

**الشبهة الأولى**: أنه قال عن نوح: ﴿إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى﴾ [هود: ٤٥] وقال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ﴾ [هود: ٤٦] وهذا يدل علىٰ أنه كذب في قوله: إن ﴿ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى﴾ [هود: ٤٥].

**والجواب**: المفسرون اختلفوافي هذا الابن علىٰ ثلاثة أقوال:

**الأول**: أنه كان ابنا لصلبه، بدليل قوله تعالىٰ: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ ٱبْنَهُۥ﴾ [هود: ٤٢]

ثم اختلفوا في قوله: إنه ليس من أهلك، فقيل: ليس من أهلك الذين وعدتك أن أنجيهم معك، وقيل: ليس من أهل دينك، وهو قول ابن عباس وسعيد بن جبير.

**الثاني**: أنه كان ابنًا لامرأته، إلا أنه لاختلاطه بأبنائه وأهل بيته أطلق اسم الابن عليه، كما أن إبليس لاختلاطه بالملائكة أطلق اسم الملك عليه.

والدليل علىٰ ما ذكرناه قوله: "إن ابني من أهلي" ولم يقل: مني، وهذا مروي عن الباقر.

**الثالث**: أنه ولد علىٰ فراشه من غير رشدة، وهو خطأ؛ لأنه يجب تنزيه الأنبياء. صلوات الله وسلامه عليهم ـ عن مثل هذه الفضيحة.

**الشبهة الثانية**: أن سؤال نوح كان خطأ من وجهين:

**الأول**: قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۖ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [هُود: ٤٦].

**الثاني**: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ﴾ [هُود: ٤٦] وفيه قراءتان: قراءة الكسائي علىٰ لفظ الماضي، والمعنى: أن ابنك عمل عملا غير صالح والباقون بالرفع والتنوين.

**والأول**: مرجوح لأنه يقتضي إضمار الموصوف، والإضمار خلاف الأصل، فثبتت القراءة الثانية ـ وهي الأولى ـ والهاء في قوله: "إنه" ضمير، فيكون عائدًا إلىٰ مذكور سابق، وهو إما السؤال وإما الابن، ولا يجوز عوده إلىٰ الابن؛ لأن الابن لا يجوز وصفه بأنه عمل غير صالح، بل يكون عمل غير صالح، فيقتضي الإضمار، وهو خلاف الأصل، فوجب أن يكون الضمير عائدًا إلىٰ السؤال، فثبت أن ذلك السؤال غير صالح.

**والجواب**: لا نسلم أنه ﷺ دعا لابنه مطلقًا بل بشرط الإيمان.

**لا يقال**: فلم قال الله تعالى: ﴿فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۖ﴾ [هُود: ٤٦]؟ ولم قال: ﴿إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [هُود: ٤٦]؟ ولم قال نوح: ﴿إِنِّىٓ أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْـَٔلَكَ مَا لَيْسَ لِى بِهِۦ عِلْمٌ ۖ﴾ [هود: ٤٧].

**لأنا نقول**: لا يمتنع أن يكون نوح ﷺ قد نهي عن ذلك، وإن لم يقع ذلك الفعل منه، كما أن رسولنا ﷺ نهي عن الشرك في قوله تعالىٰ: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزُّمَر: ٦٥] وإن لم يقع ذلك منه.

**وقوله ثانيًا**: إن الموصوف بأنه عمل غير صالح هو السؤال، **قلنا**: لا نسلم، بل هو دليل ضعيف، والأدلة الدالة علىٰ عصمة الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ أقوى من ذلك، فوجب المصير إلىٰ إثبات هذا الإضمار توفيقًا بين هذه الآية وبين الآيات الدالة علىٰ ثبوت عصمة الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم.

## القصة الرابعة: قصة إبراهيم عليه السلام

وفيها ثمان شبهات:

**الشبهة الأولى**: قوله تعالىٰ: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٦] والجواب: ذكر هذا علىٰ سبيل الفرض ليبطله بع ذلك، كالواحد منا إذا أراد أن يبطل القول بقدم الأجسام، فيقول أولا: الجسم قديم، أي هكذا يقول الخصم، ثم يقول: لو كان قديما لم يكن متغيرًا، فكذا ههنا قال: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ أي كذا يقولون، ثم قال: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] أي لو كان ربًا لم يتغير.

**الشبهة الثانية**: قال: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ﴾ [الأنبياء: ٦٣] وهذا كذب.

**والجواب من وجوه**:

**الأول**: أن قصد إبراهيم عليه السلام ما كان أن ينسب ذلك الصادر عنه إلىٰ الصنم، وإنما قصد تقريره لنفسه علىٰ أسلوب تعريضي به، وهذا كما لو قال صاحبك ـ وقد كنت كتبت كتابًا بخط حسن وأنت مشهور بحسن الخط: أنت كتبت هذا، وصاحبك أمي لا يحسن الخط، ولا يقدر إلا علىٰ حروف خربشة فاسدة، فقلت له: بل كتبته أنت، وكان قصدك بهذا الجواب تقريره لك مع الاستهزاء به، لا نفيه عنك، وإثباته للأمي؛ لأن إثباته والآمر دائر بينهما للعجز استهزاء به وإثبات للقادر.

**ثانيها**: أن إبراهيم عليه السلام غاظته تلك الأصنام، حين أبصرها مزينة، وكان غيظه من كبيرها أشد لما رأى من زيادة تعظيمهم له، فأسند الفعل إليه؛ لأنه هو السبب في استهانته بها، وحطمه لها، والفعل كما يسند إلىٰ المباشر فقد يسند إلىٰ السبب الحامل عليه.

**وثالثها**: يجوز أن يكون فيه وقف عند قوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ﴾ [الأنبياء: ٦٣] ثم يبتدئ فيقول: ﴿فَسْـَٔلُوهُمْ﴾ [الأنبياء: ٦٣] والمعنى: بل فعله كبيرهم، وعنى به نفسه؛ لأن الإنسان أكبر من كل صنم.

الشبهة الثالثة: قوله تعالىٰ: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِى ٱلنُّجُومِ ﴿٨٨﴾ فَقَالَ إِنِّى سَقِيمٌ ﴿٨٩﴾﴾ [الصافات: ٨٨ ـ ٨٩] والتمسك بها من وجهين.

**الأول**: أن النظر في علم النجوم حرام.

**الثاني**: أن قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ كذب.

**والجواب عن الأول**: لا نسلم أن النظر في علم النجوم حرام مطلقًا، بل من نظر فيها ليستدل بها علىٰ توحيد الله تعالىٰ كان ذلك أعظم الطاعات، ولهذا السبب استحق إبراهيم عليه السلام المدح بالنظر في النجوم، وهو قوله: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا﴾ [الأنعام: ٧٦].

وأيضًا: فلعل الله تعالىٰ أخبر الخليل عليه السلام أنه مهما طلع النجم الفلاني فإنك تمرض، فنظر في النجوم، فلما رأى قربه قال: "إني سقيم".

وأيضًا: لعله نظر في النجوم تشبها بأهل زمانه في الظاهر، وحكمه بأنه "سقيم" إيهام لقومه أنه إنما حكم بهذا الحكم بناء علىٰ النجوم.

**وأما الوجه الثاني**: ـ وهو قوله: "إني سقيم" أي كذب ـ فجوابه من وجوه:

أحدها: لا نسلم بأنه كذب، بل لعله سقيم في تلك الساعة.

**وثانيها**: لعله إنما عرف أنه سيصير سقيمًا في الزمان الثاني، فقال: إني سقيم علىٰ تأويل إني أكون سقيما في ذلك الوقت، كما أنك إذا علمت أنك ستصير محمومًا وقت الظهر، ثم إن أحدًا يدعوك إلىٰ الضيافة بحيث تعلم أنه لا بد من الجلوس مع القوم، إلىٰ وقت الظهر، فتقول: إني محموم، وتعني به أنك تكون محمومًا في ذلك الوقت.

**وثالثها**: لعله أراد أنه سقيم القلب، والمراد: ما في قلبه من الحزن والغم، بسبب عنادهم.

**الشبهة الرابعة**: قوله تعالىٰ: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨] وهذا يدل علىٰ أنه صار منقطعًا في الدليل الأول.

**والجواب**: فيه أبحاث لطيفة مذكورة في كتاب "أسرار التنزيل" والذي نقوله ههنا: إن الدليل كان شيئًا واحدًا وهو حدوث ما لا يقدر الإنسان علىٰ إحداثه، فهو يدل علىٰ قادر آخر غير الخلق، ثم هذا المعنى له أمثلة:

**أحدها**: الإحياء والإماتة.

**الثاني**: طلوع الشمس من مشرقها، وهذا كان انتقالًا من مثال إلىٰ مثال، أما الدليل فشيء واحد في الحالين.

الشبهة الخامسة: التمسك بقوله تعالىٰ: ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البقرة: ٢٦٠].

**والجواب**: ليس في الآية ما يدل علىٰ أن هذه الطمأنينة مطلوبة فيما إذا رأى، وهو يحتمل وجوهًا:

**أحدها**: أن النبي ﷺ إذا جاءه الملك احتاج إلىٰ أن يظهر الملك دليلًا علىٰ كونه صادقًا - معجزة - وإلا لم يعرف الفرق بينه و بين الشيطان، فلعله طلب الإحياء والإماتة من جبريل ﷺ ليعرف أنه صادق في كونه رسولًا من الله تعالى إليه، وليطمئن قلبه علىٰ ذلك.

**وثانيها**: روى جعفر الصادق ﷺ أنه قال: إن الله تعالىٰ أوحى إليه إني أتخذ إنسانًا خليلاً، وعلامته أني أحيي وأميت بدعائه، فلما ظهر من إبراهيم ﷺ أنواع الطاعات وقع في قلبه أنه ربما كان ذلك الإنسان أنا، فطلب الإحياء والإماتة، حتىٰ إنه إن وقع اطمأن قلبه علىٰ أن ذلك هو الخليل لا غيره.

**وثالثها**: أن يقال: وقعت هذه الواقعة قبل النبوة.

**ورابعها**: أن يقال: الغرض تكثير الدلائل ليكون العلم أبعد من الشكوك.

**الشبهة السادسة**: أن إبراهيم ﷺ استغفر لأبيه؛ لقوله تعالىٰ حكاية عن إبراهيم: ﴿سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّىٓ﴾ [مريم: ٤٧] ولقوله: ﴿وَٱغْفِرْ لِأَبِىٓ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٨٦﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ٨٦] وأبوه كان كافرًا لقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّىٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٧٤﴾﴾ [الأنعام: ٧٤] والاستغفار لأجل الكافر غير جائز؛ لقوله تعالىٰ: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِىِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن يَسْتَغْفِرُوا۟ لِلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ١١٣] ولقوله تعالىٰ: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥ﴾ [المُمتَحنَة: ٤] إلىٰ قوله: ﴿إِلَّا قَوْلَ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَآ أَمْلِكُ لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن شَىْءٍ﴾ [الممتحنة: ٤] فأمره بالتأسي بإبراهيم إلا في هذا القول، فثبت أن هذا كان من المعصية.

**والجواب**: كل المقدمات مسلمة إلا قوله: "لا يجوز الاستغفار للكافر" فإن فيه جوابين:

**أحدهما**: أن ذلك مما يختلف باختلاف الشرائع، فلعل إبراهيم لم يجد في شرعه ما يمنعه عنه، فلا جرم استغفر لأبيه، فلما منعه الله منه سكت.

**وثانيهما**: أنه ﷺ إنما استغفر لأبيه لأنه كان يتوقع منه الإيمان فلما أيس منه

ترك الاستغفار، ويدل عليه قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥٓ أَنَّهُۥ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾ [التوبة: ١١٤].

**الشبهة السابعة**: تمسكوا بقوله تعالىٰ: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ [البقرة: ١٢٨] والدعاء طلب، وطلب الحاصل محال، وبقوله تعالىٰ: ﴿وَٱجْنُبْنِى وَبَنِىَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: ٣٥] ولولا جواز ذلك عليه وإلا لما طلب من الله تعالىٰ أن يعصمه منه، وبقوله: ﴿وَٱلَّذِىٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴿٨٢﴾﴾ [الشعراء: ٨٢] وهذا تصريح بإثبات الخطيئة.

**والجواب**: لا نزاع بين الأمة أنه لا يجوز الكفر علىٰ الأنبياء ـ عليهم السلام ـ بعد نبوتهم، فكانت هذه الآية محمولة علىٰ هضم النفس، وإظهار الخضوع.

**الشبهة الثامنة**: أنه قال ﷺ: ﴿وَٱجْنُبْنِى وَبَنِىَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: ٣٥] والله تعالىٰ ما أجاب دعاءه في هذا المقام فكان هذا كسرًا لمصبه.

**والجواب**: لفظ "بني" وإن كان عامًا إلا أنه محمول علىٰ البعض، وأيضًا الولد الكافر لا يسمى ابنًا له؛ لقوله تعالىٰ في حق نوح: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ﴾ [هود: ٤٦].

## القصة الخامسة: قصة يعقوب ﷺ

وفيها ثلاث شبهات:

**الشبهة الأولى**: أن يعقوب لم رجّحَ يوسف علىٰ سائر أولاده في المحبة حتىٰ حصلت تلك المفسدة بسبب ذلك الترجيح؟

**والجواب**: ميل القلوب لا يكون في القدرة، وأيضًا: إنه لم يعلم أن ذلك القدر من الترجيح يتأدى إلىٰ تلك المفسدة العظيمة.

**الشبهة الثانية**: أن إخوة يوسف ﷺ وصفوا أباهم بالضلال القديم لقولهم: ﴿إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يوسف: ٩٥].

**والجواب**: ليس المراد منه الضلال في الدين، بل هو في العدول عن الصواب.

**لا يقال**: لما وصفوه بذلك فقد وصفوه بأنه غير مصيب في أفعله، ومن اعتقد في الرسول ذلك فقد كفر، فيلزم القول بتكفير إخوة يوسف؛ لأنا نقول: الحكم بالكفر والإيمان أمر شرعي، فلعل ذلك ما كان كفرًا في دينهم، أو نقول كان مرادهم وصف يعقوب بالغلو في الحب، وذلك ليس بذنب؛ لأن هذا ليس في قدرته، فلم

يكن وصفهم إياه بذلك قدحًا منهم في عصمته.

**الشبهة الثالثة**: لم أسرف في البكاء حتىٰ ابيضت عيناه من الحزن، ومن شأن الأنبياء التجلد والتصبر ؟

**والجواب**: التجلد علىٰ المصائب مندوب إليه، وليس بواجب، وترك المندوب ليس بمعصية، وأيضا: فلأنه ﷺ إنما كان يظهر من حزنه شيئًا قليلاً، والذي كان يخفيه كان أكثر من ذلك.

## القصة السادسة: قصة يوسف ﷺ

وفيها سبع شبهات:

**الشبهة الأولى**: لم صبر علىٰ العبودية، ولم يشرح للقوم حال نفسه ؟

والجواب من وجوه:

**أحدها**: لعله ما كان نبيًا في ذلك الوقت، فلما خاف علىٰ نفسه من القتل صبر علىٰ الرق.

**وثانيها**: أن إظهار الحرية أمر يجوز أن يختلف باختلاف الشرائع، فلعل الله أمره بالسكوت عنه في ذلك الوقت، كما امتحن إبراهيم وإسماعيل بالنار والذبح.

**وثالثها**: لعله شرح لهم ذلك لكنهم لم يلتفتوا إليه.

**الشبهة الثانية**: قصته مع زليخا وهي قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف: ٢٤].

**والجواب**: أن كل من له تعلق بتلك الواقعة قد شهد علىٰ طهارة يوسف وبراءته عن التهمة.

**فأحدها**: أن زوج المرأة شهد بذلك، فقال: ﴿إِنَّهُۥ مِن كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ﴿٢٨﴾ يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَٰذَا وَاسْتَغْفِرِى لِذَنۢبِكِ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ الْخَاطِـِٔينَ ﴿٢٩﴾﴾ [يوسف: ٢٨ ـ ٢٩].

**وثانيها**: الشهود: قال الله تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ [يُوسُف: ٢٦].

**وثالثها**: قول نساء مصر: ﴿حَٰشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِن سُوٓءٍ﴾ [يُوسُف: ٥١]

**ورابعها**: قول يوسف ﷺ: ﴿هِىَ رَٰوَدَتْنِى عَن نَّفْسِى﴾ [يُوسُف: ٢٦] وفي آية أخرى: ﴿رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَىَّ مِمَّا يَدْعُونَنِىٓ إِلَيْهِ﴾ [يُوسُف: ٣٣] وفي آية أخرى: ﴿ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّى لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ [يُوسُف: ٥٢] فلو قصد المعصية لكان قد خانه بالغيب.

**وخامسها**: اعتراف زليخا بذلك: ﴿وَلَقَدْ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ فَٱسْتَعْصَمَ﴾ [يُوسُف: ٣٢] وفي آية أخرى: ﴿ٱلْـَٰٔنَ حَصْحَصَ ٱلْحَقُّ أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [يُوسُف: ٥١].

**وسادسها**: شهادة رب السماوات والأرض بذلك، وهي قوله: ﴿وَرَٰوَدَتْهُ ٱلَّتِى هُوَ فِى بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِۦ﴾ [يُوسُف: ٢٣] وفي آية أخرى: ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [يُوسُف: ٢٤]

**وسابعها**: إقرار إبليس بأن يوسف كان مبرأ عن تلك التهمة: لأنه ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿٨٣﴾﴾ [ص: ٨٢ ـ ٨٣] فأقر أنه لا تعلق له بالمخلص، والله تعالىٰ شهد بأن يوسف كان من المخلصين، كما قال: ﴿إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [يُوسُف: ٢٤].

فهذا الطعن الذي قاله أهل الحشو باطل من كل الوجوه، فإن كان الحشو علىٰ دين الله وجب عليه أن يقبل قول الله وشهادته، وإن كان علىٰ دين إبليس وجب عليه أن يقبل قول إبليس.

إذا ثبت هذا فنقول: الهم هو العزم، ولا يمكن تعلق العزم بذاتها؛ لأن الذوات حال بقائها لا تتعلق الإرادات بها، بل لا بد من تعلق العزم بإحداث فعل في تلك الذات، وذلك الفعل غير مذكور، فليس القول بأن المراد هو الهم بالزنى أولى من القول بأن المراد هو الهم بفعل آخر.

ولنا فيه وجهان:

**الأول**: أن يحمل علىٰ أنه عليه السلام هم بأن يدفعها عن نفسه.

**ولا يقال**: فأي فائدة علىٰ هذا التأويل في قوله تعالىٰ: ﴿لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾ [يُوسُف: ٢٤] فإن دفعها عن النفس واجب، والبرهان لا يصرف عنه لأنا نقول: يجوز أن يكون لما هم بدفعها عن نفسه أراه الله برهانًا علىٰ أنه لو أقدم علىٰ ما هم به لأهلكه أهلها وقتلوه، أو أنها تدعي عليه المراودة علىٰ القبيح، وتنسبه إلىٰ أنه دعاها إلىٰ نفسه وضربها لأجل امتناعها منه، فأخبر الله تعالىٰ أنه صرف بالبرهان السوء عنه والفحشاء، وهو القتل والمكروه، أو ظن القبيح واعتقاده فيه.

**والثاني**: أن يحمل هذا الكلام علىٰ التقدم والتأخر " ولقد همت به لولا أن رأى برهان ربه لهم بها " وهذا يجري مجرى قولهم: قد كنت هلكت لولا أن تداركتك، واستبعد الزجاج هذا الجواب من وجهين:

**أحدهما**: أنه لا يجوز تقديم جواب لولا **والثاني**: أن جوابه يكون باللام، كقوله: ﴿فَلَوْلَآ أَنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُسَبِّحِينَ ۝١٤٣ لَلَبِثَ فِى بَطْنِهِۦٓ﴾ [الصافات: ١٤٣ ـ ١٤٤].

**والجواب**: لا نسلم أنه لا يجوز التقديم، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿إِن كَادَتْ لَتُبْدِى بِهِۦ لَوْلَآ أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا﴾ [القَصَص: ١٠] وأيضًا فلو لم يجعل المقدم على لولا جوابها لكان جوابها محذوفًا، وإذا وقع التعارض بين أن يكون جوابها محذفًا وبين أن يكون مقدمًا عليها فلا شك أن التقديم أولى، لا يقال: فأي فائدة في قوله: ﴿وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف: ٢٤] إذا لم يحصل همٌّ ؟

**لأنا نقول**: الفائدة فيه الإخبار عن أن ترك الهم لم يكن لعدم حصول الرغبة في النساء لكنه ترك ذلك مع الرغبة، انقيادًا لأمر الله تعالىٰ وطلبًا لثوابه.

**الشبهة الثالثة**: قول يوسف عليه السلام: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِىٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ [يوسف: ٥٣].

**والجواب**: المراد منه الدعاء والميل، لا العزم علىٰ المعصية.

**الشبهة الرابعة**: أن حبس يوسف عليه السلام في السجن كان معصية فلم قال: ﴿رَبِّ ٱلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَىَّ مِمَّا يَدْعُونَنِىٓ إِلَيْهِ﴾ [يُوسُف: ٣٣] ومحبة المعصية معصية.

**والجواب**: أنه عليه السلام لم يقل: إن أحب هذا السجن، بل قال: لما وقع التعارض بين الفاحشة وبين هذا السجن فهذا السجن أحب إليَّ.

**الشبهة الخامسة**: لم جعل السقاية في رحل أخيه ؟

**والجواب**: أن الغرض منه التسبب إلىٰ أن يحبس اخاه عنده، ويجوز أن يكون ذلك بأمر الله تعالى، وروي أنه عليه السلام أعلم أخاه بذلك، ليجعله طريقًا إلىٰ حبسه عنده، وعلىٰ هذا الوجه لا يكون ذلك سببًا لإدخال الغم في قلب أخيه.

وأما نداء المنادي بأنهم لسرقون ففيه وجوه:

**الأول**: لعل ذلك النداء ما كان بأمره بل نادى بذلك واحد من القوم لما فقدوا الصواع.

**الثاني**: هب أنه كان بأمره لكنه لم يناد بأنكم سرقتم الصواع، بل نادى بأنكم سارقون، ولعل المراد أنهم سرقوا يوسف من أبيه.

**الثالث**: لعل المراد من الكلام الاستفهام، وإن كان ظاهره الخبر، والمعنى: إئنكم لسارقون؟ فأسقط ألف الاستفهام، كما في قوله: ﴿هَٰذَا رَبِّى﴾ [الأنعام: ٧٦].

**الشبهة السادسة**: لِمَ لم يُعْلِم أباه بخبره حتىٰ يزول غمه؟

**والجواب**: لعل الله تعالىٰ نهاه عن ذلك تشديدًا للآمر علىٰ يعقوب.

**الشبهة السابعة**: قوله تعالىٰ: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُۥ سُجَّدًا﴾ [يُوسُف: ١٠٠] فكيف رضي بأن يسجدوا له؟ وذلك محذور من وجهين: **الأول**: أن السجود لغير الله لا يجوز **الثاني**: أن استخدام الأبوين لا يجوز.

**والجواب**: المعنىٰ: وخروا لأجله سجدًا لله، فإن من فقد ولده ثم وجده فإنه يسجد لله تعالىٰ شكرًا لنعمة الجدان.

**لا يقال**: هذا التأويل يدفعه قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا﴾ [يوسف: ١٠٠] وتلك الرؤيا هي قوله: ﴿إِنِّى رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِى سَٰجِدِينَ﴾ [يُوسُف: ٤].

**لأنا نقول**: لا نسلم أن تأويل رؤياه ما ذكرتم، بل تأويل رؤياه بلوغه إلىٰ أرفع المنازل، ولما رأى أبويه علىٰ أشرف الأحوال في الدارين كان ذلك مصداقًا لرؤياه المتقدمة.

## القصة السابعة: قصة أيوب عليه السلام

وهي أنه تعالىٰ حكى عنه أنه قال: ﴿أَنِّى مَسَّنِىَ ٱلشَّيْطَٰنُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ [ص: ٤١] العذاب لا يكون إلا من الذنب كالعقاب، وهذا يدل علىٰ تقدم الذنب.

**والجواب**: أنه تعالىٰ مدحه في آخر الآية بقوله: ﴿إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًا ۚ نِّعْمَ ٱلْعَبْدُ ۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾ [ص: ٤٤] وإذا كان آخر الآية مدحًا امتنع أن يكون أول الآية ذمًا، فثبت أن المراد من العذاب تلك الوساوس الموحشة التي كان يلقيها الشيطان في قلبه.

## القصة الثامنة: قصة شعيب عليه السلام

فإنه تعالىٰ حكى عن الكفار أنهم قالوا: ﴿لَنُخْرِجَنَّكَ يَٰشُعَيْبُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِى مِلَّتِنَا ۚ قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَٰرِهِينَ ﴿٨٨﴾ قَدِ ٱفْتَرَيْنَا عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِى مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَا﴾ [الأعراف: ٨٨ ـ ٨٩] وهذا اعتراف من شعيب بأن الله تعالىٰ خلصه عن ملته التي هي الكفر، وأيضًا: امتنع من العود إلىٰ تلك الملة، وهذا يدل علىٰ أنه كان فيها.

**والجواب**: يحتمل لأن تلك الملة كانت حقة، ثم إن شعيبًا كان عليها ثم إنه تعالىٰ نسخها بشريعة شعيب، ثم إن القوم كانوا يطالبون شعيبًا بأن يعود إليها.

## القصة التاسعة: قصة موسى عليه السلام

وفيها ست شبهات:

**الشبهة الأولى**: التمسك بقوله: ﴿فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ﴾ [القَصَص: ١٥] فنقول: ذلك القبطي إما أن يقال: إنه كان مستحقًا للقتل أو ما كان كذلك، فإن كان الأول فلم قال موسىٰ عليه السلام: ﴿هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ [القَصَص: ١٥] ولم قال: ﴿رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى فَٱغْفِرْ لِى﴾ [القَصَص: ١٦] ولم قال: ﴿فَعَلْتُهَآ إِذًا وَأَنَا۠ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الشعراء: ٢٠] وإن قلنا إنه ما كان مستحق القتل كان ذلك ذنبًا ومعصية.

**والجواب**: أن هذه الواقعة كانت قبل النبوة، وأيضًا فلعله قتله خطأ، والاستغفار عن الخطأ حسن مندوب.

**الشبهة الثانية**: قال الله تعالى: ﴿أَنِ ٱئْتِ ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الشعراء: ١٠] فلم قال موسى: ﴿إِنِّىٓ أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ ۝١٢ وَيَضِيقُ صَدْرِى وَلَا يَنطَلِقُ لِسَانِى﴾ [الشعراء: ١٢ ـ ١٣] وهذا استعفاء من رسالته.

**والجواب**: ليس هذا استعفاء من الرسالة، ولكنه طلب من الله أن يضم إليه أخاه في الرسالة ليكون معينًا له علىٰ مهمات الرسالة.

**الشبهة الثالثة**: ولم قال موسىٰ: ﴿أَلْقُوا۟ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ [يُونس: ٨٠] وهذا إذن لهم في إظهار السحر؟

**والجواب**: كان ذلك الأمر مشروطا، والتقدير: ألقوا ما أنتم ملقون إن كنتم محقين، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البَقَرَة: ٢٣].

**الشبهة الرابعة**: قوله تعالىٰ: ﴿فَأَوْجَسَ فِى نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ ۝٦٧﴾ [طه: ٦٧] وهذا يقتضي كونه شاكًا فيما أتىٰ به.

**والجواب**: لعله إنما خاف لأنه رأى من قوة التلبيس ما أشفق عنده من بقاء تلك الشبهات في قلوب بعض الجهال، فأمنه الله تعالىٰ منه، وبين حجته للقوم، وهو المراد بقوله تعالىٰ: ﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [طه: ٦٨].

**الشبهة الخامسة**: قوله تعالىٰ: ﴿وَأَلْقَى ٱلْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُۥٓ إِلَيْهِ﴾ [الأعرَاف: ١٥٠] فنقول: إن صدر عن هارون ذنب حتىٰ استحق ذلك التأديب ـ مع أن هارون كان رسولًا من عند الله ـ فقد صدر الذنب من الرسول، وإلا كان ذلك الإيذاء من

موسىٰ عليه السلام في حقه ذنبًا، فعلىٰ التقديرين يلزم صدور الذنب عن النبي، وأيضًا قال هارون: ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِيٓ﴾ [طه: ٩٤] فإن كان فعل موسىٰ صوابًا كان نهي هارون خطأ، وإن كان فعل موسىٰ خطأ فقد حصل المطلوب.

**والجواب**: أن بني إسرائيل كانوا في غاية سوء الظن بموسى عليه السلام حتىٰ إن هارون عليه السلام غاب عنهم غيبة فقالوا لموسى: أنت قتلته، فلما وعد الله لموسى ثلاثين ليلة وأتمها بعشر وكتب له في الألواح من كل شيء، ثم رجع موسىٰ فرأى في قومه ما رأى فأخذ برأس أخيه ليدنيه من نفسه، ويتفحص عن كيفية الواقعة، فخاف هارون عليه السلام أن يسبق إلىٰ قلوبهم ما لا أصل له، فقال ـ إشفاقًا علىٰ موسى: ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِيٓ﴾ لئلا يظن القوم أنك تريد أن تضربني وتؤذيني.

**الشبهة السادسة**: قصة موسىٰ والخضر عليه السلام.

أما موسىٰ فعلى كلامه سؤالان:

**السؤال الأول**: أن موسىٰ عليه السلام قال للخضر: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُّكْرًا﴾ [الكهف: ٧٤] و﴿شَيْئًا إِمْرًا﴾ [الكهف: ٧١] وذلك الفعل ما كان منكرًا، فكان كلام موسىٰ خطأ.

والجواب من ثلاثة أوجه:

**الأول**: المراد من قوله: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُّكْرًا﴾ [الكهف: ٧٤] هو أن ظاهره منكر، بمعنى أن من نظر إلىٰ ظاهر هذا الواقعة، ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بأنها شيء منكر.

**والثاني**: أنا نضمر حرف الشرط، والتقدير إن كنت قتلته ظلمًا، فقد جئت شيئًا نكرًا.

**والثالث**: المراد من المنكر التعجب، فإن من رأى شيئًا عجيبًا جدًا، فقد يقول: هذا شيء منكر.

**السؤال الثاني**: قال موسىٰ عليه السلام ﴿أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ﴾ [الكهف: ٧٤] تلك النفس ما كانت زكية.

**والجواب**: أن موسىٰ عليه السلام ذكر ذلك علىٰ سبيل الاستفهام، لا علىٰ سبيل الإخبار، وأيضًا لقد جرى الكلام علىٰ الظاهر، وهو جائز؛ لقوله عليه السلام **«نحن نحكم بالظاهر»**.

وأما السؤال على ملام الخضر عليه السلام فهو أنه قال: ﴿فَخَشِينَآ أَن يُرۡهِقَهُمَا طُغۡيَٰنٗا وَكُفۡرٗا﴾ [الكهف: ٨٠] وكيف استباح دم الغلام لأجل الخشية مع أن الخشية لا تفيد علمًا ولا ظنًّا ؟

**والجواب**: لعل الله أمره بقتل الشخص، فلذلك قتله.

## القصة العاشرة: قصة داود عليه السلام

وهي قوله: ﴿وَهَلۡ أَتَىٰكَ نَبَؤُاْ ٱلۡخَصۡمِ﴾ [ص: ٢١] واعلم أنه تعالىٰ ذكر فيما قبل هذه القصة وفيما بعدها ما ينفي دلالتها علىٰ المعصية أما قبل القصة فمن وجوه:

**الأول**: قوله تعالىٰ: ﴿وَٱذۡكُرۡ عَبۡدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلۡأَيۡدِۖ﴾ [ص: ١٧] والأيد هو القوة، ولا شك أن المراد منه: القوة في الدين ؛ لأن القوة في الدنيا كانت حاصلة في ملوك الكفار، وما استحقوا بها مدحاً، إنما الذي يكون سببًا لاستحقاق المدح هو القوة في الدين، ولا معنى للقوة في الدين إلا العزم الشديد علىٰ أداء الواجبات وترك المحذورات، فكيف يليق هذا الوصف بمن لم يملك منع نفسه من الميل إلىٰ الفجوروالقتل ؟

**والثاني**: أنه تعالىٰ وصفه بكونه أواباً، والأواب هو الرجاع إلىٰ ذكر الله تعالىٰ فكيف يعقل فيه أن يكون مواظبًا علىٰ أعظم الكبائر ؟

**والثالث**: أنه تعالىٰ قال: ﴿إِنَّا سَخَّرۡنَا ٱلۡجِبَالَ مَعَهُۥ يُسَبِّحۡنَ بِٱلۡعَشِيِّ وَٱلۡإِشۡرَاقِ ١٨ وَٱلطَّيۡرَ مَحۡشُورَةٗۖ كُلّٞ لَّهُۥٓ أَوَّابٞ ١٩﴾ [ص: ١٨ ـ ١٩] أفترى أنه تعالىٰ سخر له هذه الأشياء ليتخذها وسائل إلىٰ القتل والزنى؟ وقيل: إنه كان محرمًا عليه صيد كل شيء، أفترى أن الطير كانت آمنة منه، والمؤمن ما كان ينجو منه في زوجته ومنكوحته ؟

**الرابع**: قوله تعالىٰ: ﴿وَشَدَدۡنَا مُلۡكَهُۥ﴾ [ص: ٢٠] ومحال أن يكون المراد منه تشديد الملك بالمال والعسكر مع كونه حرامًا من طريق الدين؛ لأن ذلك من صفات ملوك الكفرة لا من صفات الأنبياء والرسل.

**الخامس**: قوله تعالىٰ: ﴿وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡحِكۡمَةَ وَفَصۡلَ ٱلۡخِطَابِ﴾ [ص: الآية٢٠] والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علمًا وعملاً، فكيف يجوز أن يقول الله: ﴿وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡحِكۡمَةَ﴾ مع إصراره علىٰ ما يستنكف عنه أخبث الشياطين من مزاحمة أصحابه في الزوج، وفي المنكوح ؟

أما الذي بعد القصة فأمور:

**أحدها**: قوله تعالىٰ: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [ص: ٢٦] وهذا من أجل المدائح وأعظم المناصب، فلو توسط بين أول القصة ـ وفيه تلك المدائح ـ وبين آخرها ـ وفيه ذكر المعصية ـ لجرى مجرى من يقول: فلان عظيم الدرجة في الدين وعالي المرتبة في طاعة الله يقتل ويزني ويلوط ويسرق، وقد جعله الله خليفة لنفسه، وأمر الكافة بالاقتداء به، ولما لم يكن هذا الكلام لائقًا بأحد من العقلاء، فهو بأن لا يكون لائقا بكلام الله تعالىٰ أولىٰ.

**والثاني**: قوله: ﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [ص: ٢٦] مرتب علىٰ ذكر تلك القصة، وذلك مشعر بأنه إنما وجد هذه الخلافة بسبب هذه القصة ؛ لأن أصحاب أصول الفقه يقولون ترتيب الحكم علىٰ الفعل مشعر بتعليل ذلك الحكم بذلك الفعل، وهذا يقتضي أن الله تعالىٰ إنما فوض إليه خلافته في الأرض لأجل أنه أقدم علىٰ الزنى والقتل، وذلك لا يقوله عاقل.

**والثالث**: أن داود ﷺ قال: ﴿وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡخُلَطَآءِ لَيَبۡغِي بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [ص: ٢٤] فاستثنى الذين أمنوا وعملوا الصالحات عن هذا الحكم، فلو كان الفاعل لذلك البغي هو داود، لكان هو قد حكم علىٰ نفسه بعدم الإيمان.

**والرابع**: أن قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلۡفَىٰ وَحُسۡنَ مَـَٔابٖ﴾ [ص: ٢٥] لا يلائم القتل والفسق.

فثبت بما ذكرنا أن أول هذه القصة وآخرها يشهدان بأن هذه القصة كاذبة باطلة علىٰ الوجه الذي يرويه بها أهل الحشو.

ثم إن أهل التحقيق ذكروا وجوها كثيرة في تأويل الآية:

**الأول**: أن قوله تعالىٰ: ﴿وَهَلۡ أَتَىٰكَ نَبَؤُاْ ٱلۡخَصۡمِ إِذۡ تَسَوَّرُواْ ٱلۡمِحۡرَابَ ٢١﴾ [ص: ٢١] حكاية عن جماعة تسوروا قصره قاصدين قتله والإساءة إليه في أهله وماله، تسوروا قصره في وقت ظنوا أنه غافل، فلما رآهم داود ﷺ خافهم لما تقرر في العرف أنه لا يتسور أحد دار غيره من غير أمره، إلا لقصد السوء من قتل النفس أو سرقة المال، وخصوصًا إذا كان صاحب الدار شخصًا معظمًا، فلما رأوه مستيقظًا انتقض عليهم تدبيرهم، وخافوا، فاخترع بعضهم عند ذلك الخوف خصومة لا أصل لها، وزعم أنهم إنما قصدوه لأجلها دون ما توهمه فقالوا: ﴿خَصۡمَانِ بَغَىٰ بَعۡضُنَا عَلَىٰ بَعۡضٖ﴾ [ص: ٢٢].

ثم ادعى أحدهما على الآخر مالًا، فقال: ﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ﴾ [ص: ٢٣] قال داود عليه السلام: ﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ﴾ [ص: ٢٤].

واعلم أن حمل الآية على ما ذكرناه حمل الكلام على ظاهره، أما حملها على القصة المشهورة فإنه يقتضي العدول عن الظاهر من وجهين:

**الأول:** أن الملائكة لما قالوا: ﴿خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [ص: ٢٢] كان هذا كذبًا؛ لأنه لم يبغ أحد من الملائكة على الآخر، وإسناد الكذب إلى اللصوص أولى من إسناده إلى الملائكة.

**الثاني:** قوله: ﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ﴾ [ص: ٢٣] هذا أيضًا كذب، والقوم يحملون النعاج على النسوان، وهو عدول عن الظاهر، وأما على قولنا فقد نسبنا هذا الكذب إلى اللصوص، وهو أولى من نسبته إلى الملائكة.

وبالجملة: فليس في الآية لفظ يشهد بصحة ما ذكره من القصة إلا ثلاثة ألفاظ:

**أحدها:** قوله: ﴿وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ﴾ [ص: ٢٤] وذلك لأن لفظ الفتنة يوهم الابتلاء.

**وثانيها:** قوله تعالى: ﴿فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ﴾ [ص: ٢٤] وذلك يوهم صدور الذنب منه.

**وثالثها:** قوله: ﴿فَغَفَرْنَا لَهُۥ ذَٰلِكَ﴾ [ص: ٢٥]

واعلم أن شيئًا من ذلك لا يدل على أقوالهم.

ويدل عليه وجوه:

**الوجه الأول:**

أما قوله: ﴿وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ﴾ [ص: ٢٤] فالمعنى: امتحناه واختبرناه، فإنه لما أساء الظن بهم، فهل يعاجلهم بالعقوبة أم لا؟ ثم إنه عليه السلام مع كمال سلطته وقوة مملكته لم يعاجلهم بالعقوبة، ولم ينتقم منهم، ولم يضربهم، فكان ذلك سببًا لازدياد منصبه في الحكم والدين.

وأما قوله: ﴿فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ﴾ [ص: ٢٤] فليس في الآية أن ذلك الاستغفار لنفسه أو لغيره، ألا ترى أنه تعالى حكى عن الملائكة بأنهم يستغفرون للذين آمنوا؟

وقال أولاد يعقوب: ﴿يَٰٓأَبَانَا ٱسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَآ﴾ [يوسف: ٩٧] قال تعالى لمحمد ﷺ: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩] وإذا كان ذلك كذلك

احتمل أن يكون المراد أن القوم لما أقدموا علىٰ ذلك الفعل المنكر لم يعاجلهم داود بالعقوبة، بل أظهر الحلم، وزاد علىٰ ذلك طلبه من الله تعالىٰ أن يعفو عنهم وأن يغفر لهم.

وأما قوله تعالىٰ: ﴿فَغَفَرْنَا لَهُۥ ذَٰلِكَ﴾ [ص: ٢٥] فيحتمل أن يكون المراد: فغفرنا لأجل حرمته، ولبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر الذي أتى به أولئك المتسورون، وهذا التأويل الذي ذكرناه ينطبق عليه القرآن، ولا نحتاج فيه إلىٰ إسناد الكذب إلىٰ الملائكة وحمل النعاج علىٰ النسوان، ثم إنه يليق به أن يذكر عقيب قوله: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [ص: ٢٦] فمن بلغت رحمته وشفقته علىٰ الرعية إلىٰ هذا الحد كان اللائق برحمته أرحم الراحمين تفويض خلافة الأرض إليه، ويليق به أن يأمر محمدًا ﷺ عند تأذيه من قومه بأن يقتدي به، وهو قوله في أول الآية: ﴿ٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلْأَيْدِ﴾ [ص: ١٧] ومن طلب الحق وأنصف علم أن ما ذكرناه هو الحق الصريح.

**الوجه الثاني**: لعل الاستغفار إنما كان لأن القوم لما تسوروا داره ظن بهم أنهم يقصدون قتله ثم إنه لما لم تظهر الأمارات الدالة علىٰ أن ذلك الظن حق ندم علىٰ ذلك الظن، فكان الاستغفار بسببه.

**الوجه الثالث**: أنه ﷺ لما هضم نفسه ولم يؤذهم ولم ينتقم منهم مع القدرة التامة دخله شيء من العجب بسبب كمال حلمه، فكان الاستغفار منه لأن العجب من المهلكات.

فهذا قول من يقول: لا دلالة في الآية علىٰ إثباته بشيء من الزلات، وهو الحق عندي.

وأما من سلم دلالة الآية علىٰ الصغيرة فلهم فيه وجوه:

**أحدها**: أنه ﷺ كان عالمًا بحسن امرأة أوريا، فلما سمع أنه قتل قل غمه لميل نفسه إلىٰ نكاح زوجته، فعوتب عليه.

**وثانيها**: أن أهل زمان داود كان يسأل بعضهم بعضًا أن ينزل له عن امرأته ليتزوج بها، إذا أعجبته، وكان ذلك جائزًا فيما بينهم، واتفق أن عين داود ﷺ وقعت علىٰ امرأة أوريا فأحبها، فسأله النزول عنها، فاستحيى أن يرده ففعل، فتزوجها، وهي أم سليمان، فقيل له: إنك مع ارتفاع قدرك وكثرة نسائك ما كان يليق بك أن تسأل رجلًا ليس له إلا امرأة واحدة أن ينزل عنها، بل كان الواجب عليك قهر النفس.

وثالثها: أن أوريا خطبها ثم خطبها داود، فكان ذنبه أنه خطب علىٰ خطبة أخيه مع كثرة نسائه، وأهلها اختاروه.

ورابعها: أن داود ﷺ كان مشتغلًا بعبادة ربه فأتاه رجل وامرأة يتحاكمان، فنظر إلىٰ المرأة ليعرفها بعينها وليحكم عليها أو لها، وذلك مباح، فمالت نفسه إليها، ففصل بينهما، وعاد إلىٰ عبادة ربه، واستولى عليه الفكر في أمرها، وصار مانعًا له من الاشتغال بعبادته فعوتب.

وخامسها: أن الصغيرة منه إنما حصلت بسبب العجلة في الحكم قبل التثبت، وهو قوله: ﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ﴾ [ص: ٢٤] بل كان الواجب عليه أن يسمع الدعوى من أحد الخصمين ثم يسأل الآخر عما عنده فيها، ومن قال بهذا الوجه، قال إن الخوف الذي حصل بسبب دخولهما عليه، في غير الوقت اللائق بالدخول عليه أنساه التثبت والتحفظ.

## القصة الحادية عشر: قصة داود مع سليمان ﷺ

قال الله تعالىٰ: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٨ ـ ٧٩] قالوا فلو كان داود مصيبًا في حكمه لما خص الله تعالىٰ سليمان بقوله: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾.

والجواب: أن تخصيص سليمان بالذكر لا يدل علىٰ أن داود كان يخالفه، فإن دليل الخطاب في اللغة لا يفيد ذلك ـ بالإجماع.

ثم نقول: لهذا التخصيص فائدتان:

الأولى: أن داود ﷺ كان في تلك المسألة متوقفًا لأجل تعارض الأمارات، وسليمان لم يكن كذلك.

والثانية: أن داود ﷺ كان عالمًا بحكم تلك المسألة لكنه ما صرح به امتحانًا لولده سليمان، رجاء أن يفتي به، فكان تخصيص الله سليمان بالذكر لأجل أن يفرح داود بذلك لأجل أن يشتهر سليمان فيما بين الناس بالعلم، كما كان داود مشهورًا به، وإنما أعرض عن ذكر داود لأنه كان مشهورًا بالعلم والاهتداء إلىٰ كيفية الفتوى والحكم فما كان محتاجًا إلىٰ ذكره ههنا بهذا الوصف.

## القصة الثانية عشر: قصة سليمان ﷺ

وفيه ثلاث شبهات:

**الشبهة الأولى**: تمسكوا بقوله تعالىٰ: ﴿إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ ﴾ [ص: ٣١] قالوا: ظاهر الآية يدل علىٰ أن اشتغاله بالصافنات الجياد ألهاه عن ذكر الله تعالىحتى روي أن الصلاة فاتته.

**والجواب**: أنا نذكر تفسير هذه الآية ثم نجيب عن هذه الشبهة، فنقول: إن سليمان كان يقول عند عرض الصافنات الجياد عليه: ﴿إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي﴾ [ص: ٣٢] [ص: ٣٢] ومعناه أن الإنسان قد يحب شيئًا ولكن لا يحب أن يحبه، فأما إذا احبه وأحب أن يحبه فذلك هو المبالغة في المحبة، ثم قال: ﴿عَن ذِكْرِ رَبِّي﴾ [ص: ٣٢] أي هذه المحبة الشديدة إنما حصلت بسبب" ذكر ربي" وعن أمره لا عن الهوى والشهوة.

وأما الضمير في قوله: ﴿حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ [ص: ٣٢] وفي قوله: ﴿رُدُّوهَا﴾ فيحتمل أن يكون عائدًا إلىٰ الشمس ـ لأنه جرى ذكر ما له تعلق بها، وهو العشي ـ أو أن يكون عائدًا إلىٰ الصافنات، وهذا أولى لوجهين:

**الوجه الأول**: أن الصافنات مذكورة صريحاً، والشمس غير مذكورة صريحًا.

**والوجه الثاني**: أن الصافنات أقرب في الذكر من لفظ العشي، ثم ههنا احتمالات أربعة:

**الاحتمال الأول**: أن يعود الضميران معًا إلىٰ الصافنات كأنه قال: حتىٰ توارت الصافنات بالحجاب، ردوا الصافنات إليَّ.

**والاحتمال الثاني**: أن يعود الضميران معًا علىٰ الشمس، كأنه قال: حتىٰ توارت الشمس بالحجاب ردوا الشمس إليَّ.

قيل: إنه ﷺ لما فاتته الصلاة سأل الله تعالىٰ أن يرد الشمس، وهذا يعيد لوجوه:

**أحدها**: أن قوله: "ردوها" خطاب جمع، فصرفها إلىٰ الأقوام الذين كانوا يردون الخيل إليه، أولى من صرفها إلىٰ الله تعالىٰ.

**وثانيها**: أن الأنبياء لا يخاطبون الله تعالىٰ بمثل هذا الخطاب.

**وثالثها**: أن عند صدور الذنب عن الإنسان كيف يليق به أن يخاطب ربه بمثل هذا الخطاب.

**ورابعها**: أن رد الشمس من أعظم المعجزات، كيف يليق بالرسول العاقل أن

يلتمس من ربه أعظم المعجزات عند إقدامه علىٰ أعظم الذنوب، وهو ترك الصلاة - بمثل هذه العبارة التي لا تستعمل ولا تذكر إلا مع العبيد، وأراذل الخدم؟ فعلمنا أن هذا الاحتمال - وهو القول بعود هذين الضميرين إلىٰ الشمس - باطل.

**والاحتمال الثالث**: أن يعود الضمير الأول إلىٰ الشمس، والثاني إلىٰ الصافنات، وهو قول الأكثرين كأنه قيل: "حتىٰ توارت" الشمس" بالحجاب . ردوا" الصافنات، وهذا بعيد؛ لأنهما ضميران وردا في وضع واحد، فتفريقهما خلاف الأصل.

**الاحتمال الرابع**: أن يعود الضمير الأول إلىٰ الصافنات، والثاني إلىٰ الشمس، وهذا لم يقل به أحد، ثم قال: ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ [ص: ٣٣] أي فجعل يمسح سوقها وأعناقها مسحًا.

وقال الأكثرون: المعنى أنه ﷺ كان يمسح السيف بسوقها وأعناقها - أي يقطعها - وهذا أيضًا بعيد لأنه لو كان المسح بالسوق والأعناق هو القطع لكان القائل إذا قال: مسحت رأس فلان فُهِمَ منه أنه قطعه، ولكان قوله تعالىٰ: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾ [المَائدة: ٦] يفيد القطع، بل قيل: مسح الرأس بالسيف فربما يفهم منه ضرب العنق، فأما إذا لم يذكر السيف لم يفهم منه القطع البتة.

إذا عرفت تفسير الآية: فنقول: إن رباط الخيل كان مندوبًا إليه في دينهم، كما في ديننا، فجلس سليمان ﷺ لتعرض عليه الخيل، ثم بين ان ذلك ليس بسبب حب الدنيا، بل لأن الله تعالىٰ أمره بذلك ثم أمر بإعدادها حتىٰ توارت بالحجاب - أي حتىٰ غابت عن بصره - ثم أمر بردها، فلما وصلت إليه أخذ يمسح سوقها وأعناقها إما لأجل تشريفها وإظهار شدة رحمته عليها، أو إظهارًا لكونها من أعظم الأعوان في دفع العدو؛ أو لأنه أراد أن يظهر من نفسه أنه في ضبط مصالح دينه ودنياه، بحيث يتكفلها بنفس، ولا يفوضها إلىٰ أحد أو لأنه كان أعلم بأحوال الخيل من غيره، فكان يمتحنها ويمسحها ليعلم حالها في الصحة والسقم، وهذا الذي ذكرناه كلام ينطبق عليه لفظ القرآن، وفي تعظيم أحوال الأنبياء - صلوات الله وسلامه عليهم - فيكون أولى مما يكون بالضد من ذلك.

**الشبهة الثانية**: تمسكوا بقوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَنَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا﴾ [ص: ٣٤].

**فالجواب**: أما قوله: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَنَ﴾ [ص: ٣٤] فالمعنى: امتحناه، وأما قوله: ﴿وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا﴾ [ص: ٣٤] ففيه وجوه:

**أحدها**: أن النبي ﷺ قال: «**إن سليمان قال: أطوف الليلة على مائة امرأة فتلد كل امرأة غلامًا يقاتل في سبيل الله، فطاف، فلم تحبل إلا امرأة واحدة فولدت نصف غلام، فجاءت به القابلة وألقته على كرسيه بين يديه، ولو أنه قال: إن شاء الله لكان كما قال**»، فكان الابتلاء لأجل ترك الاستثناء.

**وثانيها**: أنه تعالى امتحنه بمرض شديد فصار جسدًا لا حراك به مشرفًا على الموت، كما يقال: "لحم على وضم"، و"جسد بلا روح" على معنى شدة الضعف، والتقدير: وألقينا جسده على كرسيه، فحذف الهاء للمبالغة.

**وثالثها**: ولد لسليمان ولد فخاف أن يهلكه الشيطان، فأمر السحاب فحملته وأمر الريح أن يحمل إليه غذاءه، فمات الولد وألقي ميتًا على سريره، وإنما فعل الله تعالى ذلك لأنه خاف الشيطان.

فأما الحكاية الخبيثة اللتي ترويها الحشوية فكتاب الله منزه عن ذلك ومبرأ عنها.

**الشبهة الثالثة**: قول سليمان: ﴿وَهَبۡ لِي مُلۡكٗا لَّا يَنۢبَغِي لِأَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِيٓۖ﴾ [ص: ٣٥] وهذا حسد.

والجواب من وجوه:

**أحدها**: أن معجزة كل نبي تكون من جنس ما يفتخر به أهل ذلك الزمان، ولما كانت منافسة أهل زمانه بالمال والجاه لا جرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك، لتكون مملكته معجزة له.

**وثانيها**: أنه عليه السلام لما مرض ثم رجع إلى الصحة عرف أن خيرات الدنيا منتقلة عنه إلى غيره بعد موته، بسبب الإرث، فسأل ربه ملكًا لا يمكن أن ينتقل منه إلى غيره، وذلك ملك الدين، وقوله: "ملكًا لا ينبغي لأحد من بعدي" أي ملكًا لا يمكن أن ينتقل عني إلى غيري.

**وثالثها**: من الناس من يقول: الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها غير ممكن عادة، فقال سليمان عليه السلام: ﴿وَهَبۡ لِي مُلۡكٗا لَّا يَنۢبَغِي لِأَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِيٓۖ﴾ [ص: ٣٥] حتى إني مع ذلك الملك العظيم أشتغل بطاعتك بحيث لا ألتفت البتة إلى ذلك الملك العظيم، ليعلم الناس أن تلك الدنيا لا تمنع من خدمة المولى.

## القصة الثالثة عشر: قصة يونس عليه السلام

قال الله تعالى: ﴿وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبٗا﴾ [الأنبياء: ٨٧] واحتجوا به من وجوه:

أحدها: أن ذلك الغضب إما على الله، أوعلى قوم أمره الله تعالى بدعائهم إلى الإيمان، وعلى التقديرين فذلك الغضب ذنب عظيم.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، والشك في قدرة الله تعالى كفر.

وثالثها: أنه قال: ﴿سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧] وهذا اعتراف بالذنب.

ورابعها: أنه تعالى قال: ﴿وَلَا تَكُن كَصَاحِبِ الْحُوتِ﴾ [القلم: ٤٨] نهى محمدًا ﷺ عن مثل فعل يونس، فدل ذلك على أن فعل يونس كان ذنبًا.

والجواب: قال بعضهم: هذه الواقعة كانت قبل النبوة؛ لأنه تعالى قال بعد واقعة الحوت: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ ﴿١٤٧﴾﴾ [الصافات: ١٤٧] وفيه إشكال؛ لأنه تعالى قال: ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿١٣٩﴾ إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ ﴿١٤٠﴾﴾ [الصافات: ١٣٩: ١٤٠] وهذا يدل على أنه في ذلك الوقت كان رسولًا.

وإذا ثبت أن هذه الواقعة كانت بعد النبوة، فنقول: لعل غضبه كان على قوم من الكفار، فأما قوله: ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [الأنبياء: ٨٧] فالمعنى: أن لن نضيق عليه، كما في قوله تعالى: ﴿فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ﴾ [الفجر: ١٦] و﴿يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾ [الرّعد: ٢٦] و﴿وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾ [الطّلاق: ٧].

وأما قوله تعالى: ﴿إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧] أي في ترك الأفضل.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُن كَصَاحِبِ الْحُوتِ﴾ [القلم: ٤٨] فيحتمل أن يكون المراد أن صاحب الحوت لم يقو على الصبر على تلك المحنة التي ابتلاه الله بها، ولو صبر لكان أفضل، فأراد الله أن يحصل لمحمد ﷺ أفضل المنازل، ولهذا قال: ﴿وَلَا تَكُن كَصَاحِبِ الْحُوتِ﴾ [القلم: ٤٨].

## القصة الرابعة عشر قصة لوط عليه السلام

قال تعالى حكاية عنه: ﴿هَٰؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ [هود: ٧٨] إن كنتم فاعلين، أو قال: عرَّض بالفاحشة مع بناته، وهذه كبيرة دالة على سقوط النفس.

والجواب: قال أهل اللغة: يكفي في حصول الإضافة أدنى سبب، ففي قوله ﴾ [هُود: ٧٨] أي البنات اللواتي هن لي بحكم المبايعة وقبول الدين،

ولم يجوّز لهم الفجور بهن، بل كان غرضه ترجيح النسوان علىٰ الغلمان.

## القصة الخامسة عشر: قصة زكريا عليه السلام

قالوا: إنه تضرع إلىٰ الله تعالىٰ في طلب الولد، فلما بشره الله تعالىٰ بإجابة الدعاء أخذ يتعجب ويقول: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ ٱلْكِبَرُ وَٱمْرَأَتِي عَاقِرٌ﴾ [آل عمران: ٤٠] قالوا: هذا شك في قدرة الله تعالىٰ.

**والجواب**: أنه عليه السلام لما بشر بالولد حال انقطاع رجائه عن الولد، عظم سروره بذلك، ومن عظم سروره بالشيء فربما يسأل عن الكيفية والكمية ليسمع تلك البشارة مرة أخرى، ويزداد سروره بها، ويتأكد علمه بحصول مقصوده.

## القصة السادسة عشر: قصة عيسىٰ عليه السلام

وفيها شبهتان:

**الشبهة الأولى**: تمسكوا بقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ﴾ [المائدة: ١١٦] والاستدلال به من وجوه:

**أحدها**: أن عيسىٰ عليه السلام إن كان قد قال هذا الكلام فقد أتى بالذنب العظيم، وإن لم يقل، فهذا الاستفهام عبث.

**وثانيها**: أن النفس هي الجسد، فقوله: ﴿وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦] يوهم إثبات الجسمية لله تعالىٰ.

**وثالثها**: أن كلمة " في" للظرفية، وهي لا تعقل إلا في الأجسام.

**والجواب عن الأول**: أنه عليه السلام ما قال ذلك، وفائدة هذا الاستفهام تقريع من قال بهذا القول من النصارى، كما قيل: " إياك أعني واسمعي يا جارة".

**وعن الثاني**: أن النفس في اللغة بمعنى الذات.

**وعن الثالث**: أن المراد من لفظ " في" حلول الصفة في الموصوف.

**الشبهة الثانية**: قوله تعالىٰ حكاية عنه: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١١٨﴾﴾ [المائدة: ١١٨] وكيف جاز هذا القول مع علمه بأن الله تعالىٰ لا يغفر للكافر؟

**والجواب**: المقصود من هذا الكلام تفويض الأمر بالكلية إلىٰ الله تعالى، وبالله التوفيق.

## القصة السابعة عشر: قصة نبينا محمد ﷺ وعلىٰ آله الطيبين الطاهرين وسلم وبارك

وفيها شبه:

**الشبهة الأولى**: قوله تعالىٰ: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ۝٧﴾ [الضحى: ٧] فإنه معارض بقوله: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝٢﴾ [النّجم: ٢] والتوفيق أن يحمل هذا علىٰ نفي الضلال في الدين وذاك علىٰ الضلال إما في أمور الدنيا أو في طريق مكة، أو في مخالطة الخلق.

**الشبهة الثانية**: تمسكوا بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ﴾ [الحَجّ: ٥٢] يروى أنه ﷺ لما رأى إعراض قومه عنه، شق عليه ذلك وتمنى أن يأتيه من الله ما يتقرب به إلىٰ قومه، فأنزل الله تعالىٰ سورة النجم فقرأها رسول الله ﷺ حتىٰ بلغ إلىٰ قوله: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ۝١٩ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ۝٢٠﴾ [النجم: ١٩ ـ ٢٠] ألقى الشيطان علىٰ لسانه:

تلك الغرانيق العلى ... منها الشفاهة ترتجى

فلما سمعت قريش ذلك فرحوا وقالوا: قد ذكر آلهتنا بأحسن الذكر، فلما أمسى رسول الله ﷺ جاءه جبريل عليه السلام وقال: تلوت علىٰ الناس ما لم آتك به، فحزن لذلك رسول الله ﷺ وخاف من الله خوفًا شديداً، فنزل قوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ﴾ [الأنبيَاء: ٢٥].

**والجواب**: أنا قد ذكرنا في "التفسير الكبير" كل الوجوه المذكورة في هذه الآية، وحاصل الكلام يرجع إلىٰ ان الأمنية يمكن تفسيرها بالقراءة، وبالعزيمة، فإن فسرناها بالقراءة فلها وجهان:

**أحدهما**: أن يقال: إن الغرانيق هم الملائكة، وقد كان ذلك قرآنًا منزلًا في صحف الملائكة، فلما توهم المشركون أن الله تعالىٰ يريد آلهتهم نسخ الله تلاوته.

**الثاني**: أن يقال: المراد منه الاستفهام علىٰ سبيل الإنكار، كأنه قال: أشفاعتهن ترتجى؟ وأما إن فسرناه بالخاطر وتمني القلب كان المعنى أن النبي ﷺ كلما تمنى ما كان يتمناه من الأمور وسوس الشيطان إليه بالباطل، يدعوه إلىٰ ما لا ينبغي، ثم إن الله تعالىٰ ينسخ ذلك ويهديه إلىٰ ترك الالتفات إلىٰ وسوسته.

**الشبهة الثالثة**: تمسكوا بقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزَاب: ٣٧].

قومه علىٰ الشرك وبسبب أنه ﷺ وأصحا به كانوا مستضعفين فيما بينهم، فلما أعلى الله كلمته وشد أزره فقد وضع عنه وزره، ويتقوى هذا التأويل بقوله تعالىٰ: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ۝﴾ [الشرح: ٤] وبقوله: ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۝﴾ [الشرح: ٦] فإن العسر عبارة عن الشدائد والغموم، واليسر عبارة عن زوالها.

**الشبهة السابعة**: قوله تعالىٰ ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢].

والجواب عنه من وجوه:

**أحدها**: أنه محمول علىٰ ما قبل النبوة أو علىٰ ترك الأفضل كما يقال: "حسنات الأبرار سيئات المقربين".

**وثانيها**: أن المراد من قوله: ﴿مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ﴾ [الفتح: ٢] من ذنب أمتك، فإن الرجل المعتبر إذا أحسن بعض خدمه أو أساء فإنه يقال له: أنت فعلت ذلك، وإن لم يكن هو الفاعل لذلك الفعل.

**وثالثها**: الذنب مصدر، ويجوز إضافته إلىٰ الفاعل والمفعول، والمراد: ليغفر لأجلك ولأجل بركتك ما تقدم من ذنبهم في حقك وما تأخر، ويقرب منه قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ﴾ [الأنفال: ٣٣].

**الشبهة الثامنة**: قوله تعالىٰ: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ ۝ أَن جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ ۝﴾ [عبس: ١ ـ ٢].

**والجواب**: يحمل هذا العتاب علىٰ ترك الأفضل.

**الشبهة التاسعة**: قوله: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ﴾ [الأنعام: ٥٢].

**والجواب**: ليس في الظاهر أنه طردهم، وإنما فيه النهي عن طردهم، وحكمة هذا النهي أن جمعًا من الكفار طلبوا منه طرد الفقراء، فالله تعالىٰ أنزل هذه الآية لتكون حجة له في الامتناع عن قبول قولهم.

**الشبهة العاشرة**: قوله تعالىٰ: ﴿لَّقَد تَّابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [التوبة: ١١٧] والتوبة مسبوقة بالذنب.

**والجواب**: أنه محمول علىٰ ترك الأفضل.

**الشبهة الحادية عشرة**: قوله: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ﴾ [غافر: ٥٥] وفي الحديث: «**وإني لأستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة**».

**والجواب**: أنه محمول علىٰ ترك الأفضل، أو يكون علىٰ تقدير: أذنبت

فاستغفر، كقوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨] ولا يريد به أن الكل مذنبون، وإنما المراد بعثهم علىٰ التوبة إن أذنبوا.

**الشبهة الثانية عشرة:** قوله: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾ [التحريم: ١] ظاهره مشعر بأنه فعل ما لايجوز.

**والجواب:** تحريم ما أحل الله له ليس بذنب، بدليل الطلاق والعتاق، وأما العتاب فإنما ورد علىٰ أنه فعل ذلك لابتغاء مرضاة النسوان.

**الشبهة الثالثة عشرة:** ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: ١] و﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧] ولو لم يوجد منه فعل المحظور والإخلال بالواجب لم يكن لهذا الأمر والنهي فائدة.

**والجواب:** أن أحد أسباب العصمة هو الأمر والنهي، ووجودهما لا يخل بالعصمة، بل تواترهما علىٰ الرسل مقرونًا بالترغيب والترهيب من أقوى أسباب العصمة.

**الشبهة الرابعة عشرة:** قوله تعالىٰ: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزُّمَر: ٦٥].

**والجواب عنها من وجوه:**

**أحدها:** أن المراد منه ما روي عن ابن عباس أنه قال: نزل القرآن بـ" إياك أعني واسمعي ياجارة" مثاله: قوله تعالىٰ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١] فقوله: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ﴾ يدل علىٰ أن الخطاب مع غيره.

**وثانيها:** أن المراد منه الشرك الخفي، وهو الالتفات إلىٰ غير الله.

**وثالثها:** أنه شرح الحال بتقدير الوقوع، كقوله تعالىٰ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

**الشبهة الخامسة عشرة:** قوله تعالىٰ: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ﴿٦﴾ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأعلى: ٦ ـ ٧] دل الاستثناء علىٰ وقوع النسيان في الوحي.

**والجواب:** النسيان محمول علىٰ الترك، والمعنى: لا تترك منه شيئًا، إلا المنسوخ.

**الشبهة السادسة عشرة:** قوله تعالىٰ: ﴿فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكَ﴾ [يونس: ٩٤] وأيضًا: قال تعالىٰ: ﴿لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ [يونس: ٩٤] قالوا: وهذا يدل علىٰ أنه ﷺ كان

شاكًا فيما أوحى الله تعالىٰ إليه.

**والجواب**: أن القضية الشرطية لا تفيد إلا ترتب الجزاء علىٰ الشرط، فأما أن الشرط حاصل أم لا ؟ فهذا لا تفيده الشرطية، والفائدة في أنه تعالىٰ أمره بالرجوع إلىٰ أهل الكتاب من وجهين:

**الأول**: أن نعت النبي ﷺ كان مذكورًا في التوراة والإنجيل، فأمره الله تعالىٰ بالرجوع إليهم في معرفة تلك العلامات، لتصير نفسه أقوى.

**الثاني**: أنه تعالىٰ أمره أن يرجع إليهم في معرفة كيفية نبوة سائر الأنبياء حتىٰ يعرف أنه أوتي مثل ما أوتي سائر الأنبياء من المعجزات .

فهذا جملة الكلام في تأويل هذه الأيات.

ولنختم هذه المسألة بذكر آيتين تمسكوا بهما في إثبات الذنب للأنبياء علىٰ الإطلاق

**الآية الأولى**: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِظُلْمِهِم﴾ [النّحل: ٦١] قالوا: هذه الآية تقتضي ثبوت الظلم لكل الناس، فوجب ثبوته للآنبياء.

**والجواب**: هذا معارض بقوله: ﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [هُود: ١٨] فلو كان النبي ظالمًا لدخل تحت هذه الآية.

**والثانية**: قوله تعالىٰ: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴿٢٧﴾ لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَىْءٍ عَدَدًۢا ﴿٢٨﴾﴾ [الجن: ٢٦ ـ ٢٨] قالوا: فلولا الخوف من إيقاع التخليط في تبليغ الوحي من جهة الرسل لم يكن في الاستظهار بالرصد المرسل معهم فائدة.

**والجواب**: يجوز أن تكون بعثة الملائكة مع الأنبياء ـ عليهم السلام ـ ليس لأجل الخوف من أن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ سيخلطون ويغيرون، ولكن لأجل أن يمنعوا الشياطين من أن يوقعوا تخليطًا في أثناء أداء الرسالة.

ولنقتصر علىٰ هذا القدر من الكلام في هذا الباب، فإن الاستقصاء فيه مذكور في كتاب التفسير، والله أعلم.

## المسألة الثالثة والثلاثون

# في أن الملائكة أفضل أم الأنبياء ـ عليهم السلام؟

مذهب أصحابنا والشيعة أن الأنبياء أفضل من الملائكة، وقالت الفلاسفة والمعتزلة: الملائكة السماوية أفضل من البشر، وهو اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني وأبي عبد الله الحليمي من أصحابنا.

واحتج القائلون بتفضيل الأنبياء عليهم السلام ـ بوجوه:

**الحجة الأولى:** أن آدم عليه السلام كان مسجودًا للملائكة، والمسجود أفضل من الساجد.

بيان **الأول**: قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾ [البَقَرَة: ٣٤]، ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٧٢﴾﴾ [ص: ٧١ ـ ٧٢].

بيان **الثاني**: أن السجود أعظم أنواع الخدمة، وأمر الكامل بخدمة الناقص لا يليق بالحكمة.

**فإن قيل**: لم لا يجوز أن يقال: السجدة كانت لله تعالى، وآدم كالقبلة ؟

**سلمنا**: أن السجدة كانت لآدم، ولكن لم لا يجوز أن يكون المراد من السجدة التواضع والترحيب ؟ قال الشاعر:

ترى الأكم فيها سجدًا للحوافر

**سلمنا**: أن السجدة عبارة عن وضع الجبهة علىٰ الأرض، لكن لا نسلم أن هذا غاية التواضع؛ لأن هذا قضية عرفية، ويجوز أن تختلف القضايا العرفية باختلاف الأزمنة، فلعل العرف في ذلك الزمان أن من سلم علىٰ غيره وضع جبهته علىٰ الأرض، وتسليم الكامل علىٰ الناقص أمر معتاد.

**والجواب عن الأسئلة الثلاثة**: أن ذلك السجود لو لم يكن دالًا علىٰ زيادة

منصب المسجود على الساجد لما قال إبليس: ﴿أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ﴾ [الإسراء: الآية٦٢] فإنه لم يوجد شيء آخر يصرف هذا الكلام إليه، سوى هذا السجود، فدل ذلك على أن ذلك السجود يقتضي ترجيح منصب المسجود على الساجد.

**الحجة الثانية**: أن آدم عليه السلام كان أعلم من الملائكة، والأعلم أفضل.

بيان **الأول**: قوله تعالىٰ: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ﴾ [البقرة: ٣١ ـ ٣٣].

**بيان الثاني**: قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزُّمَر: ٩].

**الحجة الثالثة**: طاعة البشر أشق، والأشق أفضل.

**بيان الأول من وجوه:**

**الأول**: أن الشهوة والغضب والحرص والهوى من أعظم الموانع عن الطاعات، وهذه الصفات موجودة في البشر مفقودة في الملائكة، والفعل مع المانع أشق منه مع غير المانع.

**الثاني**: أن تكاليف الملائكة مبنية على النصوص، قال تعالىٰ: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [الأنبيَاء: ٢٧] وتكاليف البشر بعضها مبنية على النصوص وبعضها على الاستنباط، قال تعالىٰ: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحَشر: ٢] وقال تعالىٰ: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النِّساء: ٨٣] والتمسك بالاجتهاد والاستنباط في معرفة الشيء أشق من التمسك بالنصوص.

**الثالث**: أن الإنسان مبتلى بوسوسة الشيطان، وهذه الآفة غير حاصلة للملائكة.

**الرابع**: أن شبهات البشر أكثر، وذلك لأن من جملة الشبهات القوية ربط الحوادث الأرضية بالاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية والملائكة ليس لهم هذا النوع من الشبهة؛ لأنهم سكان السماوات، ومشاهدون أحوالها، فيعلمون بالضرورة أنها ليست بأحياء ولا ناطقة، بل هي مفتقرة إلىٰ التدبير كافتقار الأرضيات، فثبت بهذه الوجوه أن طاعات البشر أفضل.

وإنما قلنا: إن الأشق أفضل للنص والقياس.

أما النص: فقوله عليه السلام: «**أفضل الأعمال أحمزها**» أي أشقها، وقال عليه السلام

لعائشة رضي الله عنها: «أجرك على قدر نصبك».

وأما القياس: فهو أن الطاعات السهلة والطاعات الشاقة لو اشتركا في قدر الثواب لكان تحمل ذلك القدر من المشقة الزائدة الخالية عن الفائدة ضررًا، وتحمل الضررالخالي عن الفائدة محظورقطعًا فكان يجب أن تحرم عليه تلك الطاعة الشاقة، ولما لم يكن كذلك علمنا أن الأشق أكثر ثوابًا.

**الحجة الرابعة**: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحٗا وَءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمۡرَٰنَ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٣٣﴾﴾ [آل عمران: ٣٣] والعالم عبارة عن كل ما سوى الله تعالىٰ، فيكون معنى الآية: أن الله اصطفى آدم ونوحًا وآل إبراهيم وآل عمران علىٰ كل المخلوقات.

ترك العمل به فيمن لم يكن نبيًا من آل إبراهيم وآل عمران، فيبقى معمولا به في حق الأنبياء.

**فإن قيل**: يشكل هذا بقوله تعالىٰ في بني إسرائل: ﴿وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [البَقَرَة: ٤٧] فإنه لو كان الأمر كما ذكرتم لزم تفضيل أنبياء بني إسرائيل علىٰ محمد ﷺ فالجواب: تحمل التخصيص في آية لا يوجب تحمله في سائر الآيات، وأيضًا شرط العالم أن يكون موجودًا، ومحمد ﷺ ما كان موجودًا حال وجود أنبياء بني إسرائيل، أما الملائكة فإنهم موجودون حال وجود محمد ﷺ فظهر الفرق.

**الحجة الخامسة**: الملائكة لهم عقول بلا شهوة، والبهائم لها شهوة بلا عقول، والآدمي له عقل وشهوة، ثم إن الآدمي إن رجح شهوته علىٰ عقله كان أخس من البهيمة، قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ﴾ [الأعراف: ١٧٩] فعلى هذا القياس لو رجح عقله علىٰ شهوته وجب أن يكون أفضل من الملك.

هذا ملخص دلائل من فضل الأنبياء علىٰ الملائكة.

**وأما الذين قالوا بتفضيل الملائكة علىٰ الأنبياء**: فقد تمسكوا بوجوه:

**الحجة الأولىٰ**: قوله تعالىٰ: ﴿لَّن يَسۡتَنكِفَ ٱلۡمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبۡدٗا لِّلَّهِ وَلَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ٱلۡمُقَرَّبُونَۚ﴾ [النِّساء: ١٧٢] فهذا يقتضي أن تكون الملائكة أفضل من المسيح، ألا ترى أنه يقال: إن فلانا لا يستنكف الوزير من خدمته، بل السلطان، ولا يقال: إنه لا يستنكف السلطان من خدمته بل الوزير، فلما ذكر المسيح أولًا ثم الملائكة ثانيًا علمنا أن الملائكة أفضل من المسيح.

والاعتراض عليها من وجوه:

**الأول**: أن محمدًا ﷺ أفضل من المسيح، ولا يلزم من كون الملائكة أفضل

من المسيح كونهم أفضل من محمد ﷺ.

**الثاني**: أن قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَۚ﴾ [النساء: ١٧٢] صيغة لجمع وصيغة الجمع تتناول الكل، وهذا يقتضي كون مجموع الملائكة أفضل من المسيح، فلم قلتم إنه يقتضي كون كل واحد من الملائكة أفضل من المسيح ؟

**والثالث**: أن الواو في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَۚ﴾ [النساء: ١٧٢] حرف العطف، وهو يفيد الجمع المطابق، ولا يفيد الترتيب ـ علىٰ ما ذكرناه في أصول الفقه ـ وأما المثال الذي ذكرتموه فليس بحجة ؛ لأن الحكم الكلي لا يثبت بالمثال الجزئي، ثم إنه معارض بسائر الأمثلة، كقولك: ما أعانني علىٰ هذا الأمر لا زيد ولا عمر، وهذا لا يفيد كون المتأخر في الذكر أفضل من المتقدم، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا ٱلْهَدْيَ وَلَا ٱلْقَلَٰٓئِدَ وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ﴾ [المائدة: ٢] ولما اختلفت الأمثلة امتنع التعويل عليها.

ثم التحقيق في هذه المسألة أنه إذا قيل: هذا العالم لا ستنكف الوزير من خدمته ولا السلطان، فنحن نعلم بعقولنا أن السلطان أعظم درجة من الوزير، فعلمنا أن الغرض من ذكر الثاني هو المبالغة، وهذه المبالغة إنما عرفناها بهذا الطريق لا بمجرد الترتيب في الذكر.

وههنا في هذه الآية لا يمكننا أن نعرف أن المراد من قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَۚ﴾ [النساء: ١٧٢] بيان المبالغة إلا إذا عرفنا قبل ذلك أن الملائكة المقربين أفضل من المسيح . وحينئذٍ يتوقف صحة الدليل علىٰ صحة المدلول، وذلك دور.

**الرابع**: هب أن هذه الآية دالة علىٰ أن منصب الملك أعلى وأزيد من منصب المسيح، لكنها لا تدل علىٰ أن تلك الزيادة في جميع المناصب أو في بعضها؛ فإنه إذا قيل هذا العالم لا يستنكف من خدمته الوزير ولا السلطان فهو لا يفيد إلا أن السلطان أكمل من الوزير في بعض الأشياء، وهي القدرة والسلطنة، ولا يفيد كون السلطان أزيد من الوزير في الزهد والعلم.

إذا ثبت هذا فنحن نقول بموجبه؛ وذلك لأن الملك أفضل من البشر في القدرة والقوة والبطش؛ فإن جبريل عليه السلام قلع مدائن لوط، والبشر لا يقدرون علىٰ شيء من ذلك، فلم قلتم: إن الملك أفضل من البشر في كثرة الثواب الحاصل بسبب مزيد الخشوع والعبودية ؟

**وتمام التحقيق**: أن الفضل المختلف فيه في هذه المسألة هو كثرة الثواب، ثم

إن كثرة الثواب لا تحصل إلا بنهاية التواضع والخضوع، وكون العبد موصوفًا بنهاية التواضع لله تعالىٰ لا يلائم صيرورته مستنكفًا عن عبودية الله تعالى، بل ينافيها ويناقضها، فامتنع أن يكون المراد من الآية هذا المعنى، أما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والقوة الكاملة فإنه مناسب للتمرد وترك العبودية.

والنصارى لما شاهدوا من المسيح ﷺ إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص أخرجوه بسبب هذا القدر من القدرة عن عبودية الله تعالىٰ، فقال تعالىٰ: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ﴾ [النِّساء: ١٧٢] أي أن عيسىٰ لن يستنكف بهذا القدر من القدرة عن عبوديتي ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه في القدرة والبطش والاستيلاء علىٰ عالم السماوات والأرضين.

وبهذا الوجه تنتظم دلالة الآية علىٰ أن الملك أفضل من البشر في القدرة والبطش والشدة لكنها لا تدل البتة علىٰ أن الملك أفضل من البشر في كثرة الثواب.

أو يقال: إنهم إنما ادعوا إلهية المسيح لأنه حصل من غير أب فقيل لهم: الملائكة حصلوا لا من أب ولا أم، فكانوا أعجب من عيسىٰ في هذا الباب مع أنهم لا يستنكفون عن عبودية الله تعالىٰ.

**الحجة الثانية**: لمن قال بتفضيل الملك علىٰ البشر التمسك بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ﴾ [الأنبياء: ١٩] والاستدلال به من وجهين:

**الأول**: أنه تعالىٰ احتج بعدم استكبار الملائكة عن عبادته علىٰ أن البشر يجب أن لا يستكبروا عنها، فلو كان البشر أفضل من الملائكة لما تم هذا الاستدلال، فإن السلطان إذا أراد أن يقرر علىٰ رعيته وجوب طاعتهم له فإنه يقول: الملوك لا يستكبرون عن طاعتي، فمن هؤلاء المساكين ؟ وبالجملة فظاهر أنه يلزم أن هذا الاستدلال لا يتم إلا بالأقوى علىٰ الأضعف.

**الثاني**: أنه تعالىٰ قال: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٩] وهذه العندية ليست عندية بالجهة، بل عندية بالفضيلة والقرب.

**والاعتراض علىٰ الوجه الأول**: لعل المراد أن الملائكة مع شدة قوتهم لا يتمردون عن طاعة الله فما بال البشر يتمردون عن طاعة الله مع غاية قصورهم وحقارتهم ؟! وهذا يوجب كون الملك أقوى من البشر لكنه لا يوجب كونه أفضل من البشر ـ بمعنى كثرة الثواب ـ.

**واعتراض علىٰ الوجه الثاني**: أنه معارض بقوله تعالىٰ في صفة البشر: ﴿فِى مَقْعَدِ

صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ﴿٥٥﴾﴾ [القمر: ٥٥] وقال ﷺ حكاية عن الله تعالى: «**أنا عند المنكسرة قلوبهم**» وهذا أفضل لأنه قال في صفة الملائكة: إنهم عند ربهم، وقال في صفة المنكسرة قلوبهم: إن ربهم عندهم.

**الحجة الثالثة**: لمن قال بتفضيل الملك على البشر: عبادات الملائكة أشق، فيكون الملك أفضل، إنما قلنا إنها أشق لوجوه:

**الأول**: أنهم آمنون من الآفات التي يكون البشر خائفًا منها، مثل الغرق والحرق والقتل والمرض والحاجة والشقاوة الكفر والمعصية، و أيضا فالسماوات التي هي مساكنهم وأماكنهم كالجنان والبساتين الطيبة بالنسبة إلى الأرض.

وكل من كان تنعمه أكثر وخوفه أقل كان تمرده أشد، ولهذا قال تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [العنكبوت: ٦٥].

ثم إن الملائكة مع كثرة أسباب التنعم والتمرد منذ خلقوا بقوا مشتغلين بالعبادة، خاشعين وجلين مشفقين لا يلتفتون إلى نعيم الجنان واللذات، بل بقوا مقبلين على الطاعات الشاقة، موصوفين بالفزع الشديد، وكأنه لا يقدر أحد من بني آدم أن يبقى كذلك يوما واحدا، فضلا عن تلك الأعصار المتطاولة، ويؤكده قصة آدم ﷺ فإنه أطلق له في جميع مواضع الجنة بقوله تعالى: ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ [البقرة: ٣٥] ومنعه من شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع في الشر، وهذا يدل على أن طاعتهم أشق من طاعة البشر.

**الوجه الثاني**: في بيان أن طاعتهم أشق: أن انتقال المكلفين من نوع عبادة إلى نوع آخر كالانتقال من بستان إلى بستان، أما الإقامة على نوع واحد فإنها تورث الملالة، ولهذا السبب جعلت التصانيف مقسومة بالأبواب والفصول، وجعل كتاب الله مقسوما بالسور والأخماس والأعشار، ثم إن الملائكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد لا يعدل عنه إلى غيره كما قال تعالى: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الأنبياء: ٢٠] وقال حكاية عنهم: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُّونَ ﴿١٦٥﴾ وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ ﴿١٦٦﴾﴾ [الصافات: ١٦٥ ـ ١٦٦].

فثبت بما ذكرنا أن عبادتهم أشق، وإذا ثبت هذا وجب أن يكونوا أكثر ثوابًا لقوله ﷺ: «**أفضل الأعمال أحمزها**» والاعتراض عليه معارض بما ذكرنا من أن عبادات البشر أشق فتكون أفضل.

**الحجة الرابعة**: عبادات الملائكة أدوم فوجب أن تكون أفضل.

إنما قلنا أدوم لقوله تعالىٰ: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ۝٢٠﴾ [الأنبياء: ٢٠] وعلىٰ هذا التقدير لو كانت أعمارهم مساوية لأعمار البشر لكانت طاعتهم أكثر وأدوم، فكيف ولا نسبة لعمر كل البشر إلىٰ عمر الملائكة ؟

وإنما قلنا إن الأدوم أفضل لوجوه:

**أحدها**: أن الأدوم أشق، فكان أفضل، وقد بينا هذا الوجه.

**الثاني**: قوله ﷺ: «**أفضل العباد من طال عمره وحسن عمله**» والملائكة أطول العباد عمرًا وأحسنهم عملاً، فوجب أن يكونوا أفضل العباد.

**والثالث**: قوله: ﷺ: «**الشيخ في قومه كالنبي في أمته**» وهذا يقتضي أن يكون الملك فيما بين البشر كالنبي في الأمة، وذلك يوجب فضلهم علىٰ البشر.

**الرابع**: أن طاعات الملائكة مساوية لطاعات بني آدم في الخوف والخشية، قال تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النّحل: ٥٠] وقال: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ۝٢٧﴾ [الأنبياء: ٢٧] وقال: ﴿وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٨] وقال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ۖ قَالُوا۟ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ﴾ [سَبَإ: ٢٣] فهذه الآيات دالة علىٰ أن غاية خشوع الملائكة وخضوعهم إن لم يكن أزيد من خشوع البشر وخضوعهم فلا يكون أقل منه، وإذا ثبت هذا فنقول: طاعات الملائكة مساوية لطاعات البشر في الكيفية الموجبة للثواب، وهي الخشوع والخضوع، وأزيد منها في المدة والدوام، فوجب القطع بأن ثوابهم أزيد وأكثر.

**الحجة الخامسة**: الملائكة أسبق في العبادة من البشر، والأسبق أفضل، أما أنهم أسبق فلا شك فيه إذ من المعلوم أنه لا خصلة من خصال الدين إلا وهم أئمة مقتندون فيها بل هم المنشؤون العامرون لطرق الدين.

وأما أن الأسبق أفضل فلوجهين:

**الأول**: قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّـٰبِقُونَ ٱلسَّـٰبِقُونَ ۝١٠ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ ۝١١﴾ [الواقعة: ١٠ - ١١].

**الثاني**: قوله: ﷺ: «**من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلىٰ يوم القيامة**» وهذا يقتضي أن يكون قد حصل للملائكة من الثواب كل ما حصل للأنبياء مع زيادة الثواب التي استحقوها بأفعالهم التي أتوا بها قبل خلق البشر.

**الحجة السادسة**: الملائكة رسل الله إلىٰ الأنبياء، والرسول أفضل من الأمة.

بان المقدمة الأولى: وهي أن الملائكة رسل الله إلىٰ الأنبياء قوله تعالىٰ: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥﴾ [النجم: ٥] ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشعراء: ١٩٣ - ١٩٤]، ﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ﴾ [النحل: ٢].

وأما المقدمة الثانية: وهي أن الرسول أفضل من أمته فلوجهين:

**الأول**: أن الرسول البشر أفضل من أمته فكذا ههنا.

**فإن قيل**: العرف أن السلطان إذا أرسل واحدًا إلىٰ جمع عظيم ليكون متوليًا لأمورهم وحاكما فيهم فذلك الشخص أفض من ذلك الجمع، وأما إذا أرسل شخصًا واحدًا إلىٰ شخص واحد لأجل الإعلام فالظاهر أن الرسول أقل حالا من المرسل إليه، كما إذا أرسل الملك عبده إلىٰ الوزير.

**قلنا**: هذا مدفوع؛ لأن جبريل عليه السلام مبعوث إلىٰ كافة الأنبياء، والرسل من البشر، فجبريل عليه السلام رسول وأمته كل الأنبياء، فعلى القانون الذي ذكره السائل يلزم أن يكون جبريل أفضل منهم.

**الوجه الثاني**: أن الملائكة رسل الله - صلوات الله وسلامه عليهم - لقوله ﷻ: ﴿جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا﴾ [فاطر: ١] والملك إما أن يكون رسولًا إلىٰ ملك آخر، وإما أن يكون رسولا إلىٰ البشر، وعلىٰ التقديرين فالملك رسول، وأمته أيضًا رسل، وأما الرسول البشري فهو رسول لكن أمته ليسوا برسل، ومعلوم أن الرسول الذي تكون كل أمته رسلًا أفضل من الرسول الذي لا يكون أحد من أمته رسولًا.

فثبت فضل الملائكة علىٰ البشر من هذه الجهة، ولأن إبراهيم عليه السلام كان رسولًا إلىٰ لوط، وكان أفضل منه، وموسى كان رسولًا إلىٰ الأنبياء الذين كانوا في عسكره، وكان أفضل منهم فكذا ههنا.

**الحجة السابعة**: الملائكة أتقى من البشر، والأتقى أفضل.

**إنما قلنا**: إنهم أتقى لأنهم مبرؤون عن الزلات، وعن الميل إليها؛ لأن خوفهم دائم، قال تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] وقال: ﴿وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٨] والخوف والإشفاق ينافيان العزم علىٰ المعصية، أما الأنبياء - صلوات الله وسلامه عليهم - فلم يخل أحد منهم عن شيء هو صغير أو ترك مندوب، قال - صلوات الله وسلامه عليه - «**ما منا أحد إلا عصى أو هم بمعصية غير يحيى بن زكرياً**».

**إنما قلنا**: إن الأتقى أفضل لقوله: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات:

١٣] فإثبات الكرامة مقرونًا بذكر التقوى يدل علىٰ أن تلك الكرامة معللة بالتقوى، وحيث كان التقوى أكثر وجب أن تكون الكرامة والفضيلة أكثر.

**لا يقال: فهذا يقتضي أن يكون يحيى أفضل من الأنبياء، ومن محمد ﷺ لأنه** قال: «**ما منا أحد إلا عصى أو هم بمعصية، غير يحيى بن زكريا**».

لأنا نقول: هذه الصورة خصت بدلالة الإجماع، فيبقى الدليل حجة في سائر الصور.

**الحجة الثامنة**: الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ ما استغفرو ا لأحد إلا بدؤوا بالاستغفار لأنفسهم، ثم بعد ذلك استغفروا لغيرهم من المؤمنين.

قال آدم عليه السلام: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣] وقال نوح: ﴿رَّبِّ ٱغْفِرْ لِى وَلِوَٰلِدَىَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِىَ مُؤْمِنًا﴾ [نوح: ٢٨] وقال إبراهيم: ﴿رَبِّ هَبْ لِى حُكْمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٨٣﴾﴾ [الشعراء: ٨٣] وقال موسى: ﴿رَبِّ ٱغْفِرْ لِى وَلِأَخِى﴾ [الأعراف: ١٥١] وقال تعالىٰ لمحمد عليه السلام: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩] وقال: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢] وأما الملائكة فإنهم لم يستغفروا لأنفسهم، ولكن طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر، قال تعالىٰ حكاية عنهم: ﴿فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا۟ وَٱتَّبَعُوا۟ سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ﴾ [غافر: ٧] وقال: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [غافر: ٧] ولو كانوا محتاجين إلىٰ الاستغفار لبدؤوا في ذلك بأنفسهم؛ لأن دفع الضرر عن النفس مقدم علىٰ دفع الضرر عن الغير، قال ﷺ: «**ابدأ بنفسك ثم بمن تعول**» وهذا يدل علىٰ أن الملك أفضل من البشر.

**الحجة التاسعة**: قوله تعالىٰ: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا ۖ لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا ﴿٣٨﴾﴾ [النبأ: ٣٨] والمقصود من شرح هذه الواقعة: المبالغة في شرح عظمة الله، ولو كان في الخلق طائفة قيامهم بين يدي الله تعالىٰ وتضرعهم في حضرة الله أقوى في الإنباء عن عظمة الله وكبريائه من الملائكة لكان ذكرهم في هذا المقام أولى، ثم إنه سبحانه كما بين عظمته في الدار الآخرة بذكر الملائكة فكذلك بين عظمته في الدار الدنيا بذكر الملائكة، قال تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ [الزمر: ٧٥] وهذا يدل علىٰ أنه لا نسبة لهم إلىٰ البشر البتة.

**الحجة العاشرة**: قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَٰفِظِينَ ﴿١٠﴾ كِرَامًا كَٰتِبِينَ ﴿١١﴾﴾ [الانفطار: ١٠ ـ ١١] وهذا عام في حق جميع المكلفين من بني آدم، فيدخل فيه الأنبياء وغيرهم.

وهذا يقتضي كون الملائكة أفضل من البشر لوجهين.

**الأول**: أنه تعالىٰ جعلهم حفظة لبني آدم، والحافظ للمكلف ـ من المعصية ـ لا بد أن يكون أبعد عن الخطأ، والمعصية من المحفوظ، وهذا يقتضي كونهم أبعد عن المعاصي وأقرب إلىٰ الطاعات من البشر، وذلك يقتضي مزيد الفضل.

**الثاني**: أنه سبحانه وتعالىٰ جعل كتابتهم حجة للبشر في الطاعة وحجة عليهم في المعاصي، وذلك يقتضي أن يكون قولهم أولى بالقبول من قول البشر، فلو كان البشر أعظم حالًا منهم لكان الأمر بالعكس.

ويقرب من هذا الدليل التمسك بقوله تعالىٰ: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴿٢٧﴾ لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمْ﴾ [الجن: ٢٦ ـ ٢٨] وأجمعوا علىٰ أن هذا الرصد هم الملائكة، وهذا يدل علىٰ أن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ لا يصيرون مأمونين من التخليط في الوحي إلا بإعانة الملائكة وتقويتهم، وكل ذلك يدل علىٰ الفضل الظاهر.

**الحجة الحادية عشرة**: قوله تعالىٰ: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥] فبين تعالىٰ أنه لا بد في صحة الإيمان من الإيمان بهذه الأشياء فبدأ بنفسه، وثنى بملائكته، وثلث بكتبه، وربع برسله، وكذا في قوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ١٨] وفي قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِىِّ ۚ﴾ [الأحزاب: ٥٦] وقال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ ۚ﴾ [الحج: ٧٥].

والتقديم في الذكر يدل علىٰ التقديم في الشرف، والدليل عليه أن تقديم الأدون علىٰ الأشرف في الذكر قبيح عرفًا، فوجب أن يكون قبيحا شرعاً، أما أنه قبيح عرفًا فلأن الشاعر لما قال:

عميرة ودع إن تجهزت غازيا كفى الشيب والإسلام للمرء ناهيا

قال عمر ﷺ: "لو قدمت الإسلام لأعطيتك، ولما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله ﷺ وبين المشركين وقع التنازع في تقديم الاسم وهذا يدل علىٰ أن التقديم في الذكر يدل علىٰ مزيد الشرف والفضل، وإذا ثبت أنه كذلك في العرف وجب أن يكون في الشرع كذلك، لقوله ﷺ: «**ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن**».

**الحجة الثانية عشرة**: الملك أعلم من البشر، والأعلم أفضل.

**إنما قلنا**: إنه أعلم لأن جبريل كان معلمًا لمحمد ﷺ بدليل قوله تعالىٰ: ﴿عَلَّمَهُۥ

شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ﴿٥﴾﴾ [النَّجم: ٥] والمعلم لا بد أن يكون أعلم من المتعلم.

وأيضًا: فالعلوم قسمان: عقلية ونقلية.

**أما العقلية**: فمنها ما هو واجب، كالعلم بذات الله وصفاته، ولا يجوز وقوع التقصير فيها للملائكة وللأنبياء، ومنها ما ليس بواجب، وهو كالعلم بكيفية مخلوقات الله وما فيها من العجائب كالعلم بأحوال العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار، وأطباق السماوات، وأصناف الملائكة، وأنواع الحيوانات في المفاوز والجبال والبحارن ولا شك أن جبريل عليه السلام أعرف بها ؛ لأنه أطول عمرًا، وأكثر مشاهدة لها، فكان علمه بها أكثر وأكمل.

وأما العلوم النقلية التي لا تعرف إلا بالوحي فهي لم تحصل لمحمد ﷺ و لا لسائر الأنبياء إلا من جهة جبريل عليه السلام فيستحيل أن يكون لمحمد فيها فضيلة على جبريل، وأما جبريل عليه السلام فإنه كان هو الواسطة بين الله تعالىٰ وبين جميع الأنبياء، فهو عالم بكل الشرائع الماضية والحاضرة، وهو أيضًا عالم بشرائع الملائكة و تكاليفهم، ومحمد ﷺ ما كان عالمًا بشيء من ذلك.

فثبت أن جبريل أعلم من محمد ﷺ فوجب أن يكون أفضل منه، لقوله تعالىٰ: ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزُّمَر: ٩] أقصى ما في الباب أن يقال: إن آدم عليه السلام علم الأسماء كلها و لم تعلمها الملائكة، ولكن الظاهر أن العلم بالحقائق والشرائع أفضل من العلم بالأسماء، فكان جبريل عليه السلام أفضل من آدم عليه السلام.

**الحجة الثالثة عشرة**: أنا نتكلم في حق جبريل ومحمد ﷺ ونقول: إن جبريل أفضل من محمد، والدليل عليه قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾﴾ [الحَاقَّة: ٤٠] وقد وصف الله تعالىٰ جبريل بستة من صفات الكمال:

**أحدها**: كونه رسولًا من عند الله.

**وثانيها**: كونه كريمًا عند الله.

**وثالثها**: كونه ذا قوة عند الله، ومعلوم أن قوته عند الله لا تكون إلا قوته علىٰ الطاعات، وتخصيصه بالذكر في معرض المدح يدل علىٰ أن تلك القوة غير حاصلة لغيره.

**ورابعها**: كونه مكينًا عند الله.

**وخامسها**: كونه مطاعًا في عالم السماوات، وهذا يقتضي أن يكون مطاعًا لكل الملائكة ؛ لأن الطلاق وعدم التقييد في معرض المدح يفيد ذلك.

وسادسها: كونه أمينًا في كل الطاعات، وفي تبليغ وحي الله تعالىٰ إلىٰ الأنبياء.

ثم إنه ﷺ بعد أن وصف جبريل ﷺ بهذه الصفات العالية وصف محمدًا ﷺ بقوله: ﴿وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ﴿٢٢﴾﴾ [التكوير: ٢٢] ولو كان محمد مساويًا لجبريل في صفات الفضل أو مقارنة له لكان وصف محمد بهذه الصفة بعد وصف جبريل بتلك الصفات العالية غضا من منصب محمد ﷺ وتحقيرا لشأنه، وذلك غير جائز، فدلت هذه الآية علىٰ أنه ليس لمحمد عند جبريل ﷺ من المنزلة والقدرة والرتبة إلا أن يقال: إنه ليس بمجنون.

**فإن قيل**: لم لا يجوز أن يكون قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾﴾ [الحاقة: ٤٠] صفة لمحمد لا لجبريل ﷺ قلنا: لأن قوله: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ ﴿٢٣﴾﴾ [التكوير: ٢٣] يبطل ذلك.

**الحجة الرابعة عشرة**: قوله تعالىٰ: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يُوسُف: ٣١] والمراد من هذه النسبة إما نسبة يوسف بالملك في صورته أو في سيرته، والثاني أولى؛ لأنه شبهه بالملك الكريم، والملك إنما يكون كريمًا بالسيرة لا بالصورة، فثبت أن المراد تشبيهه بالملك في نفي دواعي الشهوة، ونفي الحرص علىٰ طلب اللذات الحسية، وإثبات ضد ذلك، وهي صفة الملائكة ـ وهي غض البصر ومنع النفس من الميل إلىٰ المحرمات ـ فدلت هذه الآية علىٰ إطباق العقلاء من الرجال والنساء، والمؤمن والكافر علىٰ اختصاص الملائكة بالدرجات الفائقة علىٰ درجات البشر.

**فإن قيل**: قول المرأة: ﴿فَذَٰلِكُنَّ ٱلَّذِى لُمْتُنَّنِى فِيهِ﴾ [يُوسُف: ٣٢] يقتضي أن يكون تشبيه يوسف بالملك إنما وقع في الصورة لا في السيرة؛ لأن ظهور عذرها من شدة عشقها إنما وقع في الصورة بسبب فرط يوسف في الجمال، لا بسبب فرطه في الزهد.

**قلنا**: إن شدة عشقها له يحتمل أن يكون بسبب غاية زهده ؛ لأن الإنسان حريص علىٰ ما منع منه، وكل ما كان إعراض المعشوق أكثر كان شدة عشق العاشق أكثر.

**الحجة الخامسة عشرة**: قوله تعالىٰ: ﴿وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠] ومخلوقات الله تعالىٰ إما المكلفون أو ما عداهم، ولا شك ان المكلفين أفضل من غيرهم، أما المكلفون فهم أربعة أنواع: الملائكة والإنس والجن والشياطين، ولا شك أن الإنسي أفضل من الجن والشياطين، فلو كان أفضل أيضًا من الملائكة لزم أن يكون أفضل من جميع المخلوقات، فكان ينبغي أن يقول:

وفضلناهم علىٰ كل من خلقنا، وعلىٰ هذا التقدير يصير لفظ" كثير" ضائعاً، وذلك غير جائز، فعلمنا أنه ليس أفضل من الملك.

**فإن قيل:** هذا تمسك بدليل الخطاب وهو أن تخصيص الكثير بالذكر يدل علىٰ أن حال الباقي بخلافه، وأيضًا فهب أن جنس الملائكة أفضل من جنس البشر، لكن لا يلزم أن يكون كل فرد من أفراد هذا الجنس أشرف من من كل أفراد ذلك الجنس، وأيضًا يجوز أن يكون المراد: وفضلناهم في الكرامة المذكورة في أول هذه الآية ـ وهي الكرامة في حسن الصورة ومزيد الذكاء، والقدرة علىٰ الأعمال العجيبة.

وإذا ثبت هذا فنقول: نحن نسلم أن البشر ليسوا أفضل من الملائكة في هذه الأمور، لكن لم قلتم: إنهم ليسوا أفضل منهم في كثرة الثواب ؟

**قلنا:** أما السؤال الأول فجوابه من وجهين:

**أحدهما:** هب أنه تمسك بدليل الخطاب، إلا انه حجة بدليل أن من قال: اليهودي إذا مات لا يبصر شيئًا فإنه يضحك من هذا الكلام، لعلة أنه لما كان المسلم كذلك لم يبق لذكر اليهودي فائدة، وهذا يدل علىٰ أن تخصيص الشيء بالذكر يوجب نفي الحكم عما عداه.

**والثاني:** أن هذا ليس تمسكًا بدليل الخطاب، بل هو تمسك بأنه لو كان البشر مفضلًا علىٰ الكل لكان لفظ الكثير ضائعاً، ومعلوم أنه غير جائز.

وأما السؤال الثاني فجوابه: أنا إنما نتمسك بهذه الآية في بيان أن جنس الملك أفضل من جنس البشر، لا في بيان أحوال الأفراد، وإذا ثبت هذا التفاوت في الجنس كان الظاهر فضل الفرد علىٰ الفرد، إلا عند إثبات التعارض.

**وأما السؤال الثالث فجوابه:** أن قوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسرَاء: ٧٠] يتناول تكريمهم بالهداية والتوفيق للطاعة، فقوله: "وفضلناهم" يجب أن يكون عائدًا إلىٰ كل واحد من هذه الأحوال.

**الحجة السادسة عشرة:** قوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ﴾ [الأنعام: ٥٠] وهذا يدل علىٰ أن حال الملك أشرف.

**الحجة السابعة عشرة:** قوله تعالىٰ: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ [الأعرَاف: ٢٠] وهذا يدل علىٰ منصب الملك أشرف.

وفي هذين الدليلن أبحاث دقيقة.

**الحجة الثامنة عشرة:** قوله ﷺ حكاية عن الله تعالى: «**إذا ذكرني عبدي في ملإ ذكرته في ملإ خير من ملئه**» وهذا يدل علىٰ أن الملأ الأعلى أشرف.

**الحجة التاسعة عشرة:** لا شك أن كمال حال الأجساد لا يحصل إلا عند اتصال الأرواح بها، والملائكة أرواح محضة، والجسد جسم كثيف استنار بنور الأرواح، ثم إن كمال هذه الأرواح هو أن تتصل بعالم الملائكة كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ﴿٢٩﴾﴾ [الفجر: ٢٧. ٢٩] فجعل حال كمال الأرواح المنفصلة من هذا العالم أن تدخل في عباده، وأولئك العباد ليسوا إلا الملائكة، فإن قوله: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾﴾ خطاب مع جميع الأرواح البشرية، والعباد الذين تتصل بهم جميع الأرواح البشرية ليسوا إلا الملائكة.

وأيضًا: قال في شرح عظم ثواب المطيعين: ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ ﴿٢٣﴾ سَلَٰمٌ عَلَيْكُم بِمَا صَبَرْتُمْ﴾ [الرعد: ٢٣ ـ ٢٤] فجعل تسليم الملائكة عليهم منزلة عالية، ودرجة عظيمة لهم، ولولا أن عالم الملائكة أشرف لم يكن اتصال الأرواح البشرية بهم سببًا لسعادة هذه الأرواح البشرية.

**الحجة العشرون:** الملائكة مبرؤون عن الشهوة والغضب والخيال والوهم، وهذه الصفات هي الحجب القوية عن تجلي أنوار الله تعالىٰ، ولا كمال إلا بحصول ذلك التجلي، ولا نقصان إلا بحصول ذلك الحجاب.

ولما كان هذا التجلي لهم حاصلًا أبدًا وفي أكثر الأوقات تكون الأرواح البشرية محجوبة عن ذلك التجلي، علمنا أنه لا نسبة لكمالهم إلىٰ الكمالات البشرية، والذي يقال: إن الخدمة مع كثرة العوائق أدل علىٰ الإخلاص من الخدمة بدون العوائق كلام خيالي؛ لأن المقصود من جملة العبادات والطاعات حصول ذلك التجلي، فأي موضع كان حصول ذلك التجلي فيه أكثر، وعن المعاوق أبعد كان الكمال والسعادة أتم.

ولهذا قال في صفة الملائكة: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الأنبياء: ٢٠] وقال: ﷺ: «**إنه ليغان علىٰ قلبي، وإني لأستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة**».

**الحجة الحادية والعشرون:** الروحانيات فضلت علىٰ الجسمانيات من وجوه:

**أحدها:** أنها نورانية علوية، والجسمانية ظلمانية سفلية.

**وثانيها:** أن علومها أتم؛ وذلك لأن العلماء زعموا أن الروحانيين السماويين

مطلعون علىٰ أسرار المغيبات، وناظرون في اللوح المحفوظ أبداً، وعالمون، بكل ما سيوجد في المستقبل، وبكل ما وجد في الماضي.

**وثالثها**: أن علومهم فعلية كلية دائمة، وعلوم البشر ناقصة انفعالية منقطعة.

**ورابعها**: أن أعمالهم أتم؛ لأنهم دائما يواظبون علىٰ الخدمة ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفۡتُرُونَ ۝٢٠﴾ [الأنبيَاء: ٢٠] لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة الأبدان، وطعامهم التسبيح وشرابهم التقديس والتمجيد، وأنسهم بذكر الله، وفرحهم بخدمة الله، متجردون عن العلائق البدنية، مبرؤون عن الحجب الشهوانية والغضبية، فأين أحدهما من الآخر.

**وخامسها**: الروحانيون لهم قدرة علىٰ تغيير الأجسام وتقليب الأجرام، والقدرة التي لهم ليست من جنس القوى المزاجية حتىٰ يعرض لها كلال ولغوب، ثم إنك ترى الشظية الضعيفة من النبات في بدء نموها تفتق الأحجار وتشق الصخور، وما ذلك إلا بقوة فاضت عليها من جواهر القوى السماوية، فما ظنك بتلك القوى السماوية؟ فالروحانيون هم الذين يتصرفون في الأجسام السفلية تقليبًا وتصريفا، لا يستثقلون حمل الثقال، ولا يستضعفون نقل الجبال، فالرياح تهب بتحريكاتها، والسحاب تعرض وتزول بتصريفاتها، والزلازل تطرأ بقوتها، والآثار العلوية تحدث بمعونتها والكتاب الكريم ناطق بذلك، كما قال: ﴿فَٱلۡمُقَسِّمَٰتِ أَمۡرًا ۝٤﴾ [الذّاريَات: ٤] وقال: ﴿فَٱلۡمُدَبِّرَٰتِ أَمۡرٗا ۝٥﴾ [النَّازعَات: ٥] معلوم أن شيئًا من هذه الأحوال لا يصدر عن الأرواح البشرية، فأين أحدهما من الآخر؟

**الحجة الثانية والعشرون**: الروحانيون مختصون بالهياكل الشريفة ـ وهي السيارات السبع وسائر الثوابت ـ والأفلاك لها كالأبدان، والكواكب كالقلوب، والملائكة كالأرواح، ونسبة الأرواح إلىٰ الأرواح كنسبة الأبدان إلىٰ الأبدان، ثم إنا نعلم أن اختلاف أحوال الكواكب والأفلاك يتأدى لحصول الاختلافات في أحوال هذا العالم، فإنه يحصل من حركات الكواكب مناطق الأفلاك تارة ينطبق بعضها علىٰ بعض ـ وهو الرتق ـ وعنده تبطل عمارة العالم، وأخرى ينفصل بعضها عن بعض ـ وذلك هو الفتق ـ وعنده تنتقل العمارة في هذا العالم السفلي من جانب إلىٰ جنب.

فإذا رأينا أن هياكل العالم العلوي مستولية علىٰ هياكل العالم السفلي فكذا أرواح العالم العلوي يجب أن تكون مستولية علىٰ أرواح العالم السفلي، لاسيما وقد دلت المباحث الفلسفية علىٰ أن أرواح هذا العالم معلولات أرواح العالم العلوي،

ونسبة كمالات هذا العالم معلولات لكمال ذلك العالم، وكمالات هذه الأرواح إلىٰ أرواح ذلك العالم وكمالاته كالشعلة الصغيرة بالنسبة إلىٰ قرص الشمس، وكالقطرة الصغيرة في البحر الأعظم.

وهذه الأرواح البشرية كالذرات، وأما البحار والعيون والجبال والمعادن، فهي كالأرواح العلوية، فكيف يمكن أن يقابل أحدهما بالآخر ؟

فهذاه حكاية أدلة الفريقين في هذه المسألة علىٰ الاختصار.

# المسألة الرابعة والثلاثون

## في كرامات الأولياء

المعتزلة ينكرونها، ووافقهم الأستاذ أبو إسحاق من أصحابنا، وأكثر أصحابنا يثبتونها، وبه قال أبو الحسين البصري من المعتزلة.

لنا وجوه ثلاثة:

**الحجة الأولى**: أن حدوث الحبل لمريم من غير الذكر من خوارق العادات، وحضور الرزق عندها من غير سبب ظاهر ومن خوارق العادات، وأنها ما كانت من الأنبياء، فوجب أن يقال: إن هذه الوقائع من كرامات الأولياء.

**فإن قيل**: لم لا يجوز أن يقال: إن تلك الخوارق كانت معجزات لنبي ذلك الزمان، وهو زكريا عليه السلام قلنا: هذا باطل لوجوه.

**الأول**: أن المعجزة لا بد أن تكون أمرًا ظاهرًا للمنكرين حتىٰ يمكن الاستدلال بها علىٰ المنكر، وظهور جبريل عليه السلام لمريم وحبلها من غير ذكر، ما كان يطلع عليه أحد، إلا مريم، فكيف يمكن جعل هذه الأشياء معجزة لزكريا عليه السلام ؟

**ثانيها**: أن عند ظهور المعجز لبعض الأنبياء لا بد أن يكون الرسول حاضرًا، ولا بد أن يكون القوم حاضرين حتىٰ يتمكن ذلك الرسول من الاستدلال بذلك المعجز، وفي الوقت الذي كان يقول جبريل عليه السلام لمريم: ﴿وَهُزِّيٓ إِلَيۡكِ بِجِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ تُسَٰقِطۡ عَلَيۡكِ رُطَبٗا جَنِيّٗا ۝٢٥﴾ [مريَم: ٢٥] من كان زكريا حاضرًا هناك حتىٰ يستدل بظهور هذه الخوارق علىٰ نبوة نفسه، بل ما كان أحد من البشر هناك حاضراً، بدليل قوله تعالىٰ: ﴿فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلۡبَشَرِ أَحَدٗا فَقُولِيٓ إِنِّي نَذَرۡتُ لِلرَّحۡمَٰنِ صَوۡمٗا﴾ [مريَم: ٢٦] فبطل القول بأن هذه الأشياء معجزة لزكريا عليه السلام.

**ثالثها**: أن حصول المعجز لا بد أن يكون بالتماس الرسول، وكان زكريا عليه السلام غافلًا عن كيفية حدوث هذه الأشياء، بدليل قوله تعالىٰ: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيۡهَا زَكَرِيَّا

ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٣٧] فدل هذا على أن ذلك ما كان معجزا لزكريا ﷺ.

**رابعها**: أنه تعالىٰ ذكر هذه الخوارق في معرض تعظيم حال مريم، ولم يذكر معها ما شعر بجعلها معجزة لأحد من الأنبياء، ولو كان المقصود منها إظهار تصديق زكريا لا إظهار كرامة مريم لكان ذكر زكريا عند ذكر هذه الخوارق أولى من ذكر مريم. ولما لم يكن الأمر كذلك علمنا أن المقصود منها إكرام مريم لا تصديق زكريا.

**الحجة الثانية**: أن الله تعالىٰ أبقى أصحاب الكهف ثلاث مائة سنة وأزيد في النوم أحياء من غير آفة، وهم ما كانوا من الأنبياء، فوجب أن يكون هذا من باب الكرامات.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إن ذلك معجزة لبعض الأنبياء، وإن كنا ما عرفناهم؟ قلنا: هذا باطل من وجهين:

**الأول**: أن تلك الأحوال لو كانت معجزة للأنبياء لما جاز إخفاؤها، لكنهم اجتهدوا في إخفائها، حيث قالوا: ﴿وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١٩].

**والثاني**: هو أن بقاء قوم مدة ثلاث مائة سنة أحياء لا يمكن أن يصير معلوما للخلق، وما لا يمكن أن يصير معلومًا للخلق لا يمكن جعله معجزة دالة علىٰ صدق مدعي النبوة، فثبت أن هذا لا يصلح أن يكون معجزة، فلم يبق إلا أن يكون كرامة.

**الحجة الثالثة**: أن تشريف الله تعالىٰ عبده بمعرفته ومحبته أعظم وأعلى من إعطائه رغيفًا في المفازة أو سقيه شربة من الماء، وإذا لالم يبعد الأول كيف يبعد الثاني ؟

**واحتج المنكرون بوجوه**:

**الحجة الأولى**: أن تجويزالكرامات يفضي إلىٰ القول بالسفسطة ؛ لأنا إذا جوزنا الكرامات فلعل الله تعالىٰ قلب الجبل ياقوتًا كرامة لبعض الأولياء، ولعله جفف البحر كرامة لولي ثانٍ، ولعله خلق هذا الإنسان الشيخ في هذه الساعة كرامة لولي ثالث، وقس عليه، ومعلوم أن تجويزه يفضي علىٰ الجهالات.

**الحجة الثانية**: من شرط الدليل أنه أينما حصل لا بد أن يحصل معه المدلول، وظهور الخوارق يدل علىٰ النبوة، فلو حصل في حق النبي ﷺ وفي حق غيره لخرج عن كونه دالًا علىٰ صدق النبي ﷺ وذلك باطل بالإجماع.

**الحجة الثالثة**: لو جاز ظهور الخوارق في حق بعض الأولياء لجاز ظهوره في حق

الباقين، وعلىٰ هذا التقدير يخرج انخراق هذه العادات عن كونه دليلًا علىٰ النبوة، وعن كونه دليلًا علىٰ الكرامة.

**الحجة الرابعة**: لو ظهرت هذه الخوارق علىٰ النبي وعلىٰ غيره لم يبق لظهورها وقع ولا مرتبة، كما أن المنصب الذي يصل إليه الشريف والخسيس فإنه لا يبقى له وقع، ولما اتفق العقلاء علىٰ أن ظهور هذه الخوارق منصب عظيم علمنا أنه لابد أن يكون مخصوصًا بالأنبياء ـ عليهم السلام.

**الحجة الخامسة**: لو ظهرت الكرامات علىٰ إنسان ثم ادعى ذلك الإنسان علىٰ أحد مالًا فإما أن يطالبه بالبينة أو لا يطالب، لا جائز أن يطالبه؛ لأنه بتلك الكرامة كمال حاله ودرجته عند الله، ومتى كان كذلك امتنع أن يكون في ادعائه المال علىٰ الغير كاذبًا، ولا يجوز أن لا يطالب بالبينة لقولهﷺ: «**البينة علىٰ المدعي واليمين علىٰ من أنكر**» ولما بطل القسمان علمنا أنه لا يجوز ظهور الكرامة.

**والجواب عن الشبهة الأولى**: أن منكر الكرامة يلزمه ذلك الإشكال لأنه أثبت للعالم فاعلًا مختارًا، فلعل ذلك الفاعل فعل هذه الأمور من قلب الجبال ذهبًا وقلب البحار دمًا وما يشبهه إما من غير رعاية مصلحة ـ عند من لا يوقف فاعلية الله تعالىٰ علىٰ رعاية المصلحة ـ أو لمصلحة لا نعرفها نحن ـ عند من يوقف فاعلية الله تعالىٰ علىٰ رعاية المصالح.

وأما من ينكر الفاعل المختار فيلزمه هذا الاحتمال أيضًا لأن سبب حدوث الحوادث في هذا العالم بتشكيلات فلكية واتصالات كوكبية ـ علىٰ مذهبه ـ ولا يبعد أيضًا أن يحدث في الفك تشكل غريب يوجب حدوث هذه الحوادث في هذا العالم، فثبت أن هذا الإشكال لازم علىٰ كل الفرق.

**والجواب عن الشبهة الثانية**: أن الكرامات والمعجزات ـ وإن اشتركت في كون كل واحد منهما أمرًا خارقًا للعادة ـ ولكن تمتاز المعجزة عن الكرامة من وجوه:

**أحدها**: أن الدعوى شرط في النبوة، وليست شرطا في الكرامة.

**وثانيها**: أن الحاصل في النبوة ادعاء النبوة، وفي الكرامة إما أن لا تحصل الدعوى، أو إن حصلت لكنها لا تكون دعوى النبوة بل دعوى الولاية.

**ثالثها**: أن المعجزة لا تكون لها معارضة، والكرامة قد تكون لها معارضة.

**والجواب عن الشبهة الثالثة**: أن هذا الذي ألزمتموه علينا لازم عليكم في المعجزات، وذلك لأنه تعالىٰ إذا بعث جمعًا كثيرًا من الأنبياء فظهر علىٰ يد كل واحد

منهم فعل خارق للعادة فحينئذٍ تصير الخوارق للعادات موافقة للعادات، وذلك يقدح في كون المعجزة معجزة، وإن قلتم: إن تكثير المعجزات إنما يجوز بشرط أن لا يصير انخراق العادة عادة، كان هذا هو جوابنا في الكرامات.

والجواب عن الشبهة الرابعة: أن دليل النبوة ليس هو الفعل الخارق للعادة فقط، بل هو الفعل مقرونًا بدعوى النبوة مع عدم المعارضة، وهذا المجموع لا يحصل لغير الأنبياء، فلا يلزم سقوط وقوعها.

والجواب عن الشبهة الخامسة: أن ظهور الكرامات عليه لا يوجب كونه صادقًا في جميع الأمور، فلا جرم يجوز مطالبته بالبينة، وبالله التوفيق.

## المسألة الخامسة والثلاثون

# في أحكام الثواب والعقاب

وفيها فصول:

### الفصل الأول: في حكم الثواب والعقاب

اعلم أن المكلف إما أن يكون مطيعًا أو عاصيًا، فإن كان مطيعًا فالله تعالىٰ يثيبه، وزعم البصريون من المعتزلة أن أداء الطاعة علة لاستحقاق الثواب علىٰ الله تعالىٰ.

ومذهبنا أنه ليس لأحد علىٰ الله تعالىٰ حق .

لنا وجوه:

**الحجة الأولى**: أن الإنعام يوجب علىٰ المنعم عليه الاشتغال بالشكر والخدمة، ونعم الله تعالىٰ علىٰ العبد في الماضي وفي الحاضر كثيرة خارجة عن الحصر والإحصاء، كما قال تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: ٣٤] وإذا كان كذلك فتلك النعم السالفة توجب علىٰ العبد الاشتغال بالطاعة وبالشكر، وأداء الواجب لا يكون سببًا لاستحقاق شيء آخر، فوجب أن لا يكون اشتغال العبد بالطاعة علىٰ لاستحقاق الثواب علىٰ الله تعالىٰ.

**الحجة الثانية**: لو كان العمل علة لوجوب الثواب لكان إما أن يمتنع من الله تعالىٰ أن لا يثيب أو يصح فإن امتنع أن لا يثيب فحينئذ يكون الصانع علة موجبة لذلك الثواب لا فاعلًا مختاراً، وإن صح فبتقدير أن لا يثيب إن لم يصر مستحقًا للذم لم يتحقق معنى الوجوب، وإن صار مستحقًا للذم لزم أن يكون ناقصًا لذاته مستكملًا بسبب ذلك الفعل الذي يفعله، وذلك محال.

**فإن قيل**: إنه تعالىٰ إذا علم وجود شيء فإن لم يصح منه تركه كان موجبًا بالذات، وإن صح لزم أن يكون قادرًا علىٰ تجهيل نفسه، وهو محال.

**قلنا**: قد ذكرنا أن علمه بالوقوع تبع للوقوع ـ الذي هو تبع للقصد إلىٰ الإيقاع ـ والتابع لا يكون منافيًا للمتبوع، بخلاف فعل العبد، فإنه عند الخصم واقع بقدرة العبد وإرادته، فلو صار ذلك الفعل مسببًا لأن يجب علىٰ الله تعالىٰ فعل الإثابة لزم أن يكون العبد قد ألجأ الله تعالىٰ بذلك الفعل إلىٰ إيجاب الثواب إلجاء لا يمكن من تركه، وهذا محال.

**الحجة الثالثة**: أنا قد ذكرنا في مسألة الأفعال أن صدور الفعل من العبد يتوقف علىٰ الداعي، وبينا أن مجموع القدرة والداعي يوجب الفعل، وإذا كان كذلكم كان حصول الطاعة موجبًا لفعل الله تعالىٰ ومعلولًا له، وإذا كان كذلك كان حصول الطاعة من الله تعالىٰ بفعل الفاعل لا يوجب عليه ثوابًا، فوجب أن تكون طاعات العبد لا توجب الثواب علىٰ الله تعالىٰ.

**شبهة الخصم قوله تعالىٰ**: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [السَّجدَة: ١٧] وأمثاله من النصوص.

**والجواب**: أن العمل عندنا علامة حصول الثواب، لا أنه علة موجبة له، وهذا القدر يكفي في إطلاق اسم الجزاء علىٰ الثواب.

## الفصل الثاني: في حكاية أدلة المرجئة علىٰ عدم القطع بالوعيد

أما المكلف العاصي: فهو إما أن يكون كافرًا أو غير كافر.

أما الكافر فهو علىٰ قول أكثر الأمة يبقى مخلدًا في النار.

وأما العاصي الذي ليس بكافر وكانت معصيته كبيرة فللأمة فيه ثلاثة أقوال:

**أحدها**: قول من قطع بأنه لا يعاقب، وهذا قول مقاتل بن سليمان وقول المرجئة الخالصة.

**وثانيها**: قول من قطع بأنه يعاقب، وهو قول المعتزلة والخوارج.

**وثالثها**: قول من لم يقطع بالعفو ولا بالعقاب، وهو قول أكثر الأمة ـ وهو المختار ـ أما المرجئة فقد تمسكوا علىٰ صحة قولهم بوجوه:

**الحجة الأولى**: قوله تعالىٰ حكاية عن موسىٰ ﷺ: ﴿إِنَّا قَدۡ أُوحِيَ إِلَيۡنَآ أَنَّ ٱلۡعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ۝٤٨﴾ [طه: ٤٨] فهذه الآية صريحة في أن ماهية العذاب مختصة بمن كذب بالله تعالىٰ وكان متوليًا عن دينه، ومن لم يكن مكذبًا بالله ولا متوليا عن دينه لم يكن للعذاب به تعلق.

**والحجة الثانية**: قوله تعالىٰ: ﴿كُلَّمَآ أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۝ قَالُوا۟ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ﴾ [الملك: ٨ ـ ٩] أخبر الله تعالىٰ أن كل فوج يدخل النار فإنهم يقولون: قد جاءنا نذير، ولكن كذبناه، وهذا صريح في أن كل من دخل النار كان مكذبًا بأنبياء الله تعالى، فيقتضي أن من لم يكن كذلك لم يدخل النار.

**والحجة الثالثة**: قوله تعالىٰ: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ ۝ لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ۝ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ۝﴾ [الليل: ١٤ ـ ١٦] ولا يقال: قوله تعالىٰ: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ ۝﴾ [الليل: ١٤] نار مخصوصة، وهي مختصة بالأشقى ﴿ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ۝﴾ [الليل: ١٦] فلم قلتم: إن سائر النيران لا يدخلها فساق أهل الصلاة؟ لأنا نقول: جميع النيران لا بد أن تكون متلظية، والآية دلت علىٰ أن النار المتلظية تصيب الكفار، وحينئذ يحصل المطلوب.

**والحجة الرابعة**: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [النحل: ٢٧] دلت هذه الآية علىٰ اختصاص الخزي بالكافرين، ثم إن كل من دخل النار فقد حصل له الخزي لقوله تعالىٰ: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٩٢] ولما لم يحصل الخزي إلا للكفار وجب أن لا يحصل دخول النار إلا لهم.

**الحجة الخامسة**: قوله تعالىٰ: ﴿يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ﴾ [الزمر: ٥٣] حكم بغفران الذنوب جميعًا، ولم يشترط فيه التوبة، وذلك يدل علىٰ أنه تعالىٰ يغفر الذنوب جميعًا قبل التوبة وبعدها، فإن قيل: فيلزم من دلالتها مغفرة الكفر لأنه من الذنوب، قلنا: هب أن هذا العام دخله هذا التخصيص، فيبقى فيما عداه حجة، وأيضًا لفظ العباد في القرآن مخصوص بالمؤمنين، قال تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: ٦].

**الحجة السادسة**: قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ ۖ﴾ [الرّعد: ٦] وكلمة "على" تفيد الحال كقولك: رأيت الأمير علىٰ أكله، أي رأيته حال أكله، فكذا ههنا دلت الآية علىٰ أنه تعالى يغفر لهم حال اشتغالهم بالظلم، وحال اشتغالهم بالظلم يمنع حصول التوبة، فعلمنا أنه يحصل الغفران بدون التوبة، فيقتضي هذا الدليل حصول الغفران للمشرك؛ لأن الشرك ظلم، بدليل قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣] إلا أنه ترك العمل به لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النّساء: ٤٨] فيبقى حجة فيما عداه، والفرق أن الكفر أعظم حالًا من المعصية.

**الحجة السابعة**: قوله تعالىٰ: ﴿وَهَلْ نُجَٰزِىٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ﴾ [سَبَأ: ١٧] ولفظ الكفور للمبالغة، فوجب أن يختص هذا الحكم بالكافر الأصلي، لا يقال: هذا معارض بقوله تعالىٰ: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٢٣] لأنا نقول: لما وقع التعارض بين العفو والوعيد، كان الرجحان لجانب العفو ـ علىٰ ما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ في وجوه الترجيحات.

**الحجة الثامنة**: أنه تعالىٰ جعل المكلفين صنفين، فقال: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [آل عِمرَان: ١٠٦] فجعل كل من اسودت وجوههم من الذين كفرو ا بعد إيمانهم من أهل العذاب، وجعل من ابيضت وجوههم من أهل الثواب، وأقصى ما في الباب أن يقال: يشكل هذا بالكافر الأصلي، إلا أنا نقول: خص العموم في هذه الصورة، فيبقى حجة فيما سواها.

**الحجة التاسعة**: قوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ﴿٣٨﴾ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ ﴿٣٩﴾ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ﴿٤٠﴾ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ ﴿٤١﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَفَرَةُ ٱلْفَجَرَةُ ﴿٤٢﴾﴾ [عبس: ٣٨ ـ ٤٢].

وجه الاستدلال بهذه الآية كما تقدم في الحجة الثانية.

**الحجة العاشرة**: أنه تعالىٰ قسم المكلفين إلىٰ ثلاثة أقسام: السا بقون، وأصحاب الميمنة، وأصحاب المشأمة، ثم ذكر أن السابقين وأصحاب الميمنة في الجنة، وأن أصحاب المشأمة في النار، ثم بين أن أصحاب المشأمة هم الذين يقولون: ﴿قَالُوٓا۟ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [المؤمنون: ٨٢] ولما ثبت أن أصحاب النار ليسوا إلا أصحاب المشأمة وثبت أن أصحاب المشامة هم الذين ينكرون البعث، وجب أن يقال: إن أصحاب النار ليسوا إلا الذين ينكرون البعث.

ترك العمل به في حق سائر الكفار، فيبقى حجة في الفساق.

**الحجة الحادية عشرة**: صاحب الكبيرة لا يخزى، وكل من دخل النار فقد أخزي، فصاحب الكبيرة لا يدخل النار، وإنما قلنا إن صاحب الكبيرة لا يخزى لأنه مؤمن، والمؤمن لا يخزى، و إنما قلنا: إنه مؤمن: لقوله تعالىٰ: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩] سماهم مؤمنين حال ما وصفهم بالبغي، وإنما قلنا: إن المؤمن لا يخزى: لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [النّحل: ٢٧] لقوله

تعالىٰ: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي ٱللَّهُ ٱلنَّبِيَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾ [التحريم: ٨] ولقوله تعالىٰ حكاية عن المؤمنين: ﴿وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [آل عِمرَان: ١٩٤] ثم قال تعالى: ﴿فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ﴾ [آل عمران: ١٩٥] فثبت أن صاحب الكبيرة مؤمن، وثبت ان المؤمن لا يخزى، فيلزم أن صاحب الكبيرة لا يخزى، وإنما قلنا إن كل من أدخل النار فقد أخزي لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾ [آل عِمرَان: ١٩٢] ولما ثبتت هاتان المقدمتان لزم القطع بأن صاحب الكبيرة لا يدخل النار.

**الحجة الثانية عشرة:** الإيمان أقوى من الكفر، ولما لم ينفع مع الكفر شيء من الطاعات وجب أن لا يضر مع الإيمان شيء من المعاصي.

**الحجة الثالثة عشرة:** الكافر إذا أسلم أزال ثواب إيمانه عقاب كفره، فدل هذا علىٰ أن ثواب الإيمان أزيد من عقاب الكفر، وعقاب الكفر لا شك أنه أزيد من عقاب الفسق، فيلزم أن يكون ثواب الإيمان أزيد من عذاب الفسق بكثير، وعند الجبر والمقابلة يفضل ثواب الإيمان لا محالة، فوجب القطع بأن المؤمن من أهل الجنة.

**ولا يقال:** إنه إذا كفر بعد إيمانه فعقاب كفره يزيل ثواب إيمانه؛ لأنا نقول: هب أنه كذلك، لكن بهذا الطريقلا يظهر أن عذاب الفسق أزيد من ثواب الإيمان.

وبالطريق الذي ذكرناه يظهر أن ثواب الإيمان أزيد من عذاب الفسق، فكان الترجيح لدليلنا، والله أعلم.

## الفصل الثالث: في حكاية أدلة المعتزلة علىٰ القطع بالوعيد

اعلم أنهم تمسكوا في المسألة بالقرآن والأخبار.

**أما القرآن:** فمجموع ما يتمسكون به من الآيات محصور في ثلاثة أنواع:

**أحدها:** أنهم تمسكوا بلفظ " من" في معرض الشرط، وزعموا أنه يفيد العموم.

**وثانيها:** أنهم تمسكوا بصيغة الجمع مع دخول حرف التعريف فيها.

**وثالثها:** أنهم تمسكوا بصيغة " الذين".

أما النوع الأول: فهو حجج

الحجة الأولى: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النِّساء: ١٤] ومعلوم أن من ترك الصلاة والحج والزكاة والصوم وقتل وزنى ولاط فقد تعدى الحدود.

**فإن قيل:** الحدو د لفظ جمع دخل فيه حرف التعريف فيفيد العموم، وتعدي

الحدود لا يصدق إلا عند تعدي جميع الحدود، وهو إما أن لا يكون ممكنًا أو يكون ممكنًا لكنه لا يثبت إلا في حق الكافر، أما أنه غير ممكن فلأن من تعدى بالمجوسية لا يمكنه مع ذلك أن يتعدى باليهودية، ومن تعدى بالفعل لا يمكنه في تلك الحالة أن يتعدى بالترك.

وأيضًا: فإن كان ذلك ممكنًا إلا أنه لا يتحقق إلا في حق الكافر، فكانت الآية مختصة بالكافر.

**قلنا**: إنه تعالىٰ شرح حدود الميراث في مقدمة هذه الآية، ثم قال: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ١٨٧] فانصرف هذا الحد إلىٰ الحدود المذكورة فيما تقدم، وهي حدود الميراث، ثم قال: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ﴾ [النساء: ١٤] فقوله: ﴿وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ﴾ لا يبعد أن يكون منصرفًا إلىٰ الحدود المذكورة فيما قبل ذلك، فثبت أن هذا الوعيد مختص بمن تعدى الحدود المذكورة في الميراث.

**الحجة الثانية**: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ [النِّساء: ٩٣] وإذا ثبت أن جزاءه ذلك وجب أن يصل إليه، لقوله تعالىٰ: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ [النساء: ١٢٣] لا يقال: نزلت في بعض الكفار؛ لأنا نقول: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

**الحجة الثالثة**: قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ إلىٰ قوله: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴿١٦﴾﴾ [الأنفال: ١٦].

**الحجة الرابعة**: قوله تعالىٰ: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾﴾ [الزلزلة: ٧ ـ ٨].

**الحجة الخامسة**: قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: ٢٩] إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا﴾ [النِّساء: ٣٠].

**الحجة السادسة**: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّهُ مَن يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ ﴿٧٤﴾﴾ [طه: ٧٤].

**الحجة السابعة**: قوله تعالىٰ: ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾ [طه: ١١١] ولا شك أن هذا الوعيد يتناول الظالم سواء كان كافرًا أو مؤمنًا.

**الحجة الثامنة**: أنه تعالىٰ قال بعد تعديد المعاصي: ﴿ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا

﴿٦٨﴾ يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا ﴿٦٩﴾﴾ [الفرقان: ٦٨ ـ ٦٩].

**الحجة التاسعة**: قوله تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ خَيْرٌ مِّنْهَا وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ ءَامِنُونَ ﴿٨٩﴾ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِى ٱلنَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [النمل: ٨٩ ـ ٩٠] فلما دل النصف الأول من هذه الآية علىٰ أن الوعد حاصل علىٰ جميع الطاعات دل النصف الثاني علىٰ أن الوعيد حاصل علىٰ جميع المعاصي.

**الحجة العاشرة**: قوله تعالىٰ: ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ﴿٣٧﴾ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٣٩﴾﴾[النازعات: ٣٧ ـ ٣٩].

**الحجة الحادية عشرة**: أنه تعالىٰ حكى قول المرجئة، فقال: ﴿وَقَالُوا۟ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ [البَقَرَة: ٨٠] ثم إنه تعالىٰ كذبهم في هذه المقالة بقوله: ﴿قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ ٱللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ عَهْدَهُۥٓ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: ٨٠] ثم ذكر المذهب الصحيح فقال: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٨١﴾﴾ [البَقَرَة: ٨١] .

واعلم أن التمسك بهذه الآيات مفتقرة إلىٰ بيان أن كلمة "ما" و"من" في معرض الشرط للعموم، وعليه دليلان:

**الدليل الأول**: أنه إذا قال: من دخل داري أكرمته حسن منه استثناء كل واحد من العقلاء، والاستثناء يخرج من الكلام، لولاه لوجب دخوله فيه؛ لأنه لا نزاع في أن المستثنى من الجنس لا بد أن يكون بحيث يصح دخوله تحت المستثنى منه، فإما أن لا يعتبر مع الصحة الوجوب أو يعتبر، والأول باطل لوجوه:

**الأول**: أنه يلزم أن لا يبقى فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر، كقولك: جاءني فقهاء إلا زيدًا، وبين الاستثناء من الجمع المعرف، كقولك: جاءني الفقهاء إلا زيداً؛ لأن الصحة حاصلة في الموضعين، والوجوب مفقود في الموضعين، لكن الفرق بينهما معلوم.

**الثاني**: أن الاستثناء من العدد يخرج من الكلام ما لولاه لدخل، فوجب أن يكون حكم الاستثناء في جميع المواضع كذلك دفعًا للاشتراك.

**الثالث**: أنه تعارض النقل في هذه المسألة، فقال بعض أهل اللغة: "الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لصح" وقال آخرون: "إنه يخرج من الكلام ما لولاه لوجب" ولما حصل التعارض وجب التوفيق، فنقول: الصحة من لوازم الوقوع، ولا ينعكس، فلو جعلناه حقيقة في الوقوع أمكن جعله مجازًا عن الصحة لحصول

الملازمة، وأما لو جعلناه حقيقة في الصحة لا يمكن جعله مجازًا عن الوقوع لعدم الملازمة، فكان جعله حقيقة أولى في الوقوع، فثبت أن حكم الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل، وعند هذا يتم الدليل.

**الدليل الثاني**: على أن صيغة "ما" و"من" في معرض الشرط يفيدان العموم، أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] قال ابن الزبعرى: لأخصمن محمدًا، ثم قال: يا محمد، أليس قد عبدت الملائكة ؟ أليس قد عبد عيسى؟

وجه الاستدلال به: أنه تمسك بعموم اللفظ، والرسول ﷺ ما أنكر عليه في ذلك فدل هذا على ان هذه الصيغة للعموم.

والقسم الثاني: من أقسام صيغ العموم من الآيات التي تمسك بها المعتزلة في الوعيد صيغة الجمع المحلاة بحرف التعريف.

**الحجة الأولى**: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴿١٥﴾ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ ﴿١٦﴾﴾ [الانفطار: ١٣ ـ ١٦].

**الحجة الثانية**: قوله تعالى: ﴿وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا ﴿٨٦﴾﴾ [مريم: ٨٦].

**الحجة الثالثة**: قوله تعالى: ﴿وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ [مريم: ٧٢].

**الحجة الرابعة**: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَآبَّةٍ وَلَٰكِن يُؤَخِّرُهُمْ﴾ [النحل: ٦١] بين أنه تعالى يؤخر عقابهم إلى يوم آخر، وذلك إنما يصدق لو حصل عقابهم في ذلك اليوم.

واعلم أن التمسك لهذه الآيات مفتقر إلى بيان أن الجمع المحلى بحرف التعريف يفيد العموم، ويدل عليه وجوه:

**الحجة الأولى**: أن الأنصار لما طلبوا الإمامة احتج عليهم أبو بكر ﷺ بقوله ﷺ : «الأئمة من قريش» والأنصار عرفوا صحة تلك الحجة، ولولا أن الجمع المحلى بحرف التعريف يفيد العموم و إلا لما صحت تلك الحجة ؛ لأن قولنا: بعض الأئمة من قريش لا ينافي وجود إمام من قوم آخرين، أما قولنا: كل الأئمة من قريش ينافي كون بعض الأئمة من غيرهم.

**الحجة الثانية**: أن هذا الجمع يؤكد بما يقتضي الاستغراق، فوجب أن يكون هذا الجمع مقتضيًا للاستغراق، أما أنه يؤكد فلقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الحجر: ٣٠] وأما أنه بعد التأكيد يقتضي الاستغراق فبالإجماع، وأما

أنه متى كان كذلك وجب كون المؤكد في أصله للاستغراق؛ لأن هذه الألفاظ مسماة بالتأكيد إجماعًا، والتأكيد هو تقوية الحكم الذي كان ثابتًا في الأصل، ولو لم تكن إفادة الاستغراق حاصلة في الأصل ـ وإنما حصلت هذه الألفظ ابتداء ـ لم يكن تأثير هذه الألفاظ ابتداء في تقوية الحكم الثابت في الأصل، بل في إعطاء حكم جديد، فكانت مثبتة للحكم لا مؤكدة، وحيث أجمعوا علىٰ أنها مؤكدة علمنا أن اقتضاء الاستغراق كان ثابتًا في الأصل.

**الحجة الثانية**: أن يصح استثناء أي واحد يفرض منه، وذلك يدل علىٰ كونها للعموم.

**القسم الثالث**: من صيغ العموم ما يتمسك بها المعتزلة في هذا المقام هو صيغة الجمع المقرونة بحرف "الذين".

كقوله تعالىٰ: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ۝ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ۝﴾ [المطففين: ١ ـ ٢] وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ [النساء: ١٠] وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ [النساء: ١٠] وقوله: ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ﴾ [النحل: ٢٨] وقوله: ﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ﴾ [يونس: ٢٧] فهذا مجموع الآيات التي يتمسكون بها في هذه المسألة

وأما الأخبار فكثيرة: أحدها: قوله ﷺ **«من كان ذا لسانين وذا وجهين كان في النار»**

**وثانيها**: قوله ﷺ: **«من غصب شبرًا من أرض طوقه الله يوم القيامة من سبع أرضين»**.

**وثالثها**: قوله ﷺ: **«والذي نفسي بيده لا يدخل الجنة عبد لا يأمن جاره بوائقه»**.

**ورابعها**: قوله ﷺ: **«من شرب الخمر في الدنيا ولم يتب منها لم يشربها في الآخرة»** ولا شك أن صيغ العموم في هذه الأحاديث متناولة للكفار ولأهل الكبائر من أهل الصلاة.

هذا مجموع شبه المعتزلة في هذه المسألة.

واعلم أن أصحابنا أجابوا عن هذه الكلمات من وجوه:

**أحدها**: لا نسلم ان صيغة " من" في معرض الشرط تفيد العموم، ولا نسلم ان

صيغة الجمع إذا كانت معرفة بالألف واللام كانت للعموم، ويدل عليه وجوه:

**أحدها**: أنه يصح إدخال لفظي الكل والبعض علىٰ هاتين اللفظتين، فيقال: كل من دخل داري وبعض من دخل داري، ويقال أيضًا: كل الناس كذا وبعض الناس كذا، ولو كانت لفظة" من" عند الشرط تفيد الاستغراق لكان إدخال لفظ الكل عليها تكريرًا، وإدخال لفظ البعض عليها نقضاً، وكذا الاقول في لفظ الجمع المعرف.

**وثانيها**: أن هذه الصيغة جاءت في كتاب الله تارة والمراد منها الاستغراق، وأخرى والمراد منها البعض، فإن أكثر عمومات القرآن مخصوص، والمجاز، والاشتراك خلاف الأصل، فلا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين، وذلك بأن يحمل علىٰ إفادة الأكثر من غير بيان أنه يفيد الاستغراق أو لا يفيده.

**ثالثها**: أن هذه الصيغ لو أفادت الاستغراق لما حسن الاستفهام، لكنه مستحسن، فإن من قال: جاءني كل الناس حسن أن يقال: هل جاءك الملك؟ وهل جاءك الوزير؟، فدل علىٰ أن هذه الألفاظ غير موضوعة للعموم علىٰ التعيين.

وأما تمسكهم بدليل الاستثناء: فجوابه: أن الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله تحت المستثنى منه، ويدل عليه وجوه أربعة:

**أحدها**: أنه ثبت في أصول الفقه ان ظاهر الأمر لا يفيد التكرار، مع أنه يصح أن يقال: صل إلا في الوقت الفلاني، ومن المعلوم ان الاستثناء ههنا لا يفيد إلا منع الصحة.

**وثانيها**: أن صيغ جموع القلة يصح دخول الاستثناء فيها، و صيغ جموع القلة لا تفيد الاستثغراق، وإلا لما كانت جموع قلة.

**وثالثها**: أن سيبويه نص علىٰ أن جمع السلامة من جموع القلة، مع أنه يصح دخول الاستثناء فيه.

**ورابعها**: أنه يصح أن يقال: اصحب جمعًا من العلماء إلا فلانا، ومعلوم أن تأثير الاستثناء في هذه الصورة ليس إلا في المنع من الصحة.

**المقام الثاني في الاعتراض**: سلمنا أن هذه الصيغ موضوعة للعموم، ولكنها تفيد العموم قطعًا أم ظنًا ؟والأول ممنوع، والثاني مسلم، فنحن ندل علىٰ أن هذه الصيغ تفيد العموم ظناً، وإذا كان كذلك لم يجز التمسك بها في هذه المسالة.

**إنما قلنا**: إنها تفيد الاستغراق ظنًا لا قطعًا لوجوه:

**أحدها**: أن هذه الصيغ لو أفادت الاستغراق قطعًا لامتنع إدخال لفظ التأكيد عليها؛ لأن تحصيل الحاصل محال، ولما أجمعوا علىٰ أنه يحسن إدخال الألفاظ المؤكدة عليها علمنا إفادتها الاستغراق ظنية لا قطعية.

**وثانيها**: أن العلم بأن هذه الألفاظ موضوعة للاستغراق إما أن يحصل بخبر التواتر أو بخبر الآحاد، والأول باطل، وإلا لما رفع الخلاف فيه، فيبقى الثاني، لكن خبر الآحاد لا يفيد إلا الظن.

**وثالثها**: أنا نرى أن الناس كثيرًا ما يعبرون عن الأكثر بلفظ الكل والجمع، علىٰ سبيل المبالغة، قال تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النَّمل: ٢٣] ومعلوم أنها ما أوتيت من العرش والكرسي والجنة والنار، فعلمنا أن العادة العامة جارية بإطلاق لفظ الكل والجمع علىٰ الأكثر علىٰ وجه المبالغة، وإذا كان هذا أمرًا معتادًا علمنا أن دلالة هذه الألفاظ علىٰ الاستغراق دلالة ظنية محتملة لا قطعية.

إذا ثبت هذا فنقول: إنه لا يجوز التمسك بهذه الألفاظ في هذه المسألة؛ لأن هذه المسألة قطعية، والتمسك فيها بالدليل الظني باطل قطعًا.

**المقام الثالث في الاعتراض**: سلمنا أن هذه الألفاظ تفيد معنى الاستغراق إفادة قطعية لكن العقلاء أجمعوا علىٰ أن التمسك بالعمومات مشروط بأن لا يوجد شيء من المخصصات؛ لأنه لا نزاع في جواز تطرق التخصيص إلىٰ العمومات، فلم قلتم: إنه لم يوجد ههنا شيء من المخصصات حتىٰ يتم استدلالكم ؟ أقصى ما في الباب أن يقال بحثنا وطلبنا، فلم نجد شيئًا من المخصصات، لكن الاستدلال بعدم الوجدان علىٰ عدم الوجود في غاية الضعف.

**ولا يقال**: فعلى هذا التقدير يلزم أن لا يكون التمسك بشيء من العمومات مفيدًا للقطع.

**لأنا نقول**: الأمر كذلك، وما لم يقترن بالعمومات ما يدل علىٰ عدم التخصيص لا يفيد اليقين.

**المقام الرابع في الاعتراض**: هب أنه لا بد للمعترض من بيان الوجه التفصيلي في أنه لا يجوز التمسك بهذه العمومات، لكنا نقول: وجد المانع عن التمسك بها، وهو من وجهين:

**الأول**: أن الآيات التي تمسكتم بها في عدم العفو لا بد أن تكوم عامة في الأحوال والأشخاص، وإذا لم تكن عامة في الأحوال والأشخاص لم يتم استدلالكم

بها، والآيات التي تمسكنا بها في العفو لا بد أن تكون خاصة في الأحوال والأشخاص، فإنا لا نثبت العفو لكل الأشخاص، وإذا ثبت هذا لزم القطع بأن دلائلكم عامة ودلائلنا خاصة، والخاص مقدم علىٰ العام، فوجب القطع بأن الآيات الدالة علىٰ العفو مقدمة علىٰ هذه العمومات.

**الوجه الثاني:** هو أن أكثر هذه العمومات نازلة في حق الكفار، علىٰ ما اشتمل علىٰ شرحها كتب التفسير، ونحن و إن كنا نعتقد بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب إلا أنا نعتقد أن دلالته في غير محل السبب ليست دلالة قوية قاطعة، بل دلالة ظنية ضعيفة، وإذا كان كذلك لم تكن دلالتها علىٰ الاستغراق قوية صالحة لأن يتمسك بها في هذه المسألة القطعية.

**المقام الخامس في الاعتراض:** أن عمومات الوعد معارضة بعمومات الوعيد، وهي كثيرة في القرآن كقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧﴾ [الزَلزَلة: ٧] وبالجملة فالقرآن مملوء منها، و إذا عرفت هذا فنقول: عمومات الوعد راجحة علىٰ عمومات الوعيد، وبيان هذا الترجيح من وجوه:

**الأول:** أن عمومات الوعد أكثر، والأكثر راجح لأنا بينا في كتاب " المحصول في الأصول" أن الترجيح بكثرة الدلائل معتبر في الشرع.

**والثاني:** أن قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ﴾ [هُود: ١١٤] يدل علىٰ أن الحسنة إنما كانت مذهبة للسيئة لكونها حسنة علىٰ ما ثبت في أصول الفقه أن ترتيب الحكم علىٰ الوصف مشعر بأن علة ذلك الحكم هو ذلك الوصف، و إذا كان كذلك وجب في كل حسنة أن تكون مذهبة لكل سيئة، ترك العمل به في الحسنات الصادرة عن الكفار؛ فإنها لا تذهب سيئاتهم، وهي الكفر، فبقي معمولا بها في الباقي.

**الثالث:** أنه تعالىٰ قال: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَاۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا﴾ [الأنعَام: ١٦٠] ثم إنه تعالىٰ زاد علىٰ العشرة فقال: ﴿كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍۗ﴾ [البَقَرَة: ٢٦١] ثم إنه زاد عليه فقال: ﴿وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [البَقَرَة: ٢٦١] وأما في جانب السيئة فقال: ﴿وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا﴾ [الأنعَام: ١٦٠] وهذا تنبيه ظاهر علىٰ أن جانب الحسنة راجح علىٰ جانب السيئة عند الله تعالىٰ.

**الرابع:** أنه تعالىٰ قال في آية الوعد في سورة النساء: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟

ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَنُدۡخِلُهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۖ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٗاۚ وَمَنۡ أَصۡدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلٗا ﴿١٢٢﴾﴾ [النِّساء: ١٢٢] فقوله: ﴿وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٗاۚ﴾ [النِّساء: ١٢٢] إنما ذكره للتأكيد، ولم يقل في شيء من القرآن وعيد الله حقًا . وأما قوله تعالىٰ: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلۡقَوۡلُ لَدَيَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ ﴿٢٩﴾﴾ [ق: ٢٩] فهو بإجماع المفسرين في حق الكفار، وأيضًا قوله: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلۡقَوۡلُ لَدَيَّ﴾ [ق: ٢٩] يتناول الوعد والوعيد.

**الخامس**: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَعۡمَلۡ سُوٓءًا أَوۡ يَظۡلِمۡ نَفۡسَهُۥ ثُمَّ يَسۡتَغۡفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ﴿١١٠﴾ وَمَن يَكۡسِبۡ إِثۡمٗا فَإِنَّمَا يَكۡسِبُهُۥ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمٗا ﴿١١١﴾﴾ [النساء: ١١٠ ـ ١١١] والاستغفار طلب المغفرة، وطلب المغفرة ليس نفس التوبة.

وخرج عن هذه الآية بأنه سواء تاب أو لم يتب، فإذا استغفر الله غفر الله له، ولم يقل في جانب المعصية: "ومن يكسب إثمًا" فإنه يجد الله معذبًا معاقبًا، بل قال: ﴿فَإِنَّمَا يَكۡسِبُهُۥ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦۚ﴾ [النِّساء: ١١١] فدلت هذه الآيات علىٰ أن جانب الحسنة راجح عند الله، ونظيره قوله تعالىٰ: ﴿إِنۡ أَحۡسَنتُمۡ أَحۡسَنتُمۡ لِأَنفُسِكُمۡۖ وَإِنۡ أَسَأۡتُمۡ فَلَهَاۚ﴾ [الإسرَاء: ٧] ولم يقل: " وإن أسأتم لها " فكأنه تعالىٰ بالغ في إظهار أفعاله الحسنة، حيث ذكرها مرتين، وستر عليه إساءته حيث لم يذكرها إلا مرة واحدة، وكل ذلك يدل علىٰ أن جانب الحسنات راجح.

**السادس**: أنا سنبين إن شاء الله تعالىٰ أن قوله: ﴿وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النِّساء: ٤٨] لا يدل إلا علىٰ العفو عن صاحب الكبيرة، ثم إنه تعالىٰ أعاد هذه الآية في السورة الواحدة مرتين، والإعادة لا تحسن إلا للتأكيد، ولم يذكر شيئًا من آيات الوعيد علىٰ وجه الإعادة بلفظ واحد لا في سورة واحدة ولا في سور كثيرة، فدل علىٰ أن عناية الله في الوعد أتم من مبالغته في جانب الوعيد.

**السابع**: أن عمومات الوعيد والوعد لما تعارضت فلا بد من تأويل أحد الجانبين، وصرف التأويل إلىٰ جانب الوعيد أحسن من صرفه إلىٰ جانب الوعد؛ وذلك لأن العفو عن الوعيد مستحسن في العرف، أما إهمال الو عد فإنه مستقبح، فكان صرف التأويل إلىٰ جانب الوعيد أولى من صرفه إلىٰ جانب الوعد.

**الثامن**: أن القرآن مملوء من كونه غافرًا وغفوراً، وأن له الغفران والمغفرة، وأنه رحيم كريم، وله العفو والإحسان، والفضل والإفضال، والأخبار الدالة علىٰ هذه المعاني قد بلغت مبلغًا عظيمًا في الكثرة والقوة، وليس في القرآن ما يدل علىٰ أنه بعيد عن الصفح والتجاوز والكرم، وكل ذلك يفيد رجحان جانب الوعد علىٰ جانب الوعيد.

ألا ترى إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ شَدِيدِ ٱلۡعِقَابِ ذِي ٱلطَّوۡلِۖ﴾ [غَافر: ٣] فقوله: "غافر الذنب" إن كان المراد منه أنه يغفر مع التوبة صار هذا عين قوله: "قابل التوب" فيحصل التكرار، ثم إنه تعالىٰ لما ذكر عقيب هذين الوصفين ما يدل علىٰ الوعيد، وهو قوله: ﴿شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ﴾ ذكر عقيبه مرة أخرى ما يدل علىٰ العفو والصفح، فقال: " ذي الطول" وكل ذلك يدل قطعًا علىٰ ترجيح جانب الوعد والإحسان.

**التاسع**: أن هذا العاصي أتى بأحسن الطاعات ـ وهو الإيمان ـ ولم يأت بأقبح القبائح ـ وهو الكفر ـ فأتى في طبقة الخيرات بما هو الغاية القصوى، وأتى في طبقة الشر لا بما هو الغاية، بل بما هو دون الوسط، والرجل إذا كان له عبد ثم أتى عبده بأعظم أنواع الخدمة والطاعة ثم أتى في باب المعاصي والذنوب بمعصية ليست في غاية القبح، بل دون الوسط، فلو أن المولى رجح تلك المعصية الخفيفة علىٰ تلك الطاعة العظيمة لعد ذلك السيد والمولى لئيمًا مؤذيًا، بعيدًا عن الكرم، ومعلوم أن هذا غير لائق بكرم أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين، فعلمنا ان الرجحان حاصل لجانب الوعد.

**العاشر**: قال يحيى بن معاذ: إلهي إن كان توحيد ساعة يهدم كفر خمسين سنة، كيف لا يهدم معصية ساعة ؟ إلهي لما كان الكفر لا ينفع معه شيء من الطاعات كان مقتضى العدل أن الإيمان لا يضر معه شيء من المعاصين وإلا فالكفر أعظم من الإيمان، فإن لم يكن كذلك فلا أقل من رجاء العفو، وهذا كلام حسن.

**الحادي عشر**: أنا سنبين إن شاء الله تعالىٰ أن قوله تعالىٰ: ﴿وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النِّساء: ٤٨] لا يمكنم حمله علىٰ الصغيرة ولا الكبيرة بعد التوبة، فلو لم نحمله علىٰ الكبيرة قبل التوبة لزم تعطيل الآية، أما لو خصصنا عمومات آية الوعيد بالكفار، لا يلزم التعطيل، بل يلزم التخصيص، ومعلوم أن التخصيص أهون من التعطيل.

**الثاني عشر**: أن مقصود الرحيم الكريم من الإيجاد والخلق إنما هو الرحمة، لا العذاب، والخصم أولى الناس بهذا القول.

والأخبار الواردة في هذا المعنى كثيرة: منها: قوله ﷺ حكاية عن الله تعالى: «**سبقت رحمتي غضبي**» وقوله تعالىٰ: " خلقتكم لتربحوا علي لا لأربح عليكم " وإذا كان كذلك فالمقصود الأصلي هو الرحمة و الإحسان، والعذاب ليس بمقصود البتة،

فترجح الوعد علىٰ الوعيد يقتضي ترجيح الأصل علىٰ التبع والفرع، وترجيح الوعيد علىٰ الوعد يقتضي ترجيح التبع علىٰ الأصل، فكان الأول أولى.

**الثالث عشر**: أن عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت فنحن نرجح عمومات الوعد بالآيات الدالة علىٰ العفو والغفران، وهذا ترجيح يجب المصير إليه، وذلك لأن آيات العفو لا بد أن تكون خاصة، وآيات العقوبة والوعيد لا بد أن تكون عامة، وإلا لم تدل علىٰ مقصودهم، والعام والخاص إذا تعارضا ترجح الخاص علىٰ العام.

فثبت بمجموع هذه الوجوه أن عمومات الوعد راجحة علىٰ عمومات الوعيد، فسقط كلام المعتزلة بالكلية.

**قالت المعتزلة: ترجيح جانب الوعيد أولى، ويدل عليه وجوه**

**الأول**: أن الأمة مجمعة علىٰ أن الفاسق يلعن ويحد ـ علىٰ سبيل التنكيل ـ وذلك يدل علىٰ أنه مستحق للعذاب، إذ لو لم يكن مستحقًا للعذاب لما جاز لعنه، ولا إقامة الحد عليه ـ علىٰ سبيل التنكيل ـ وإذا ثبت أنه في هذه الحالة مستحق للعقاب استحال أن يكون مستحقًا الثواب؛ لأن العقاب مضرة خالصة دائمة، والثواب منفعة خالصة دائمة، والجمع بينهما محال، فكان الجمع بين استحقاقهما محالًا.

وثبت أن استحقاق العقاب حاصل في الحال، فوجب أن يكون استحقاق الثواب غير حاصل في الحال.

فثبت بهذا الطريق أن عمومات الوعيد راجحة علىٰ عمومات الوعد.

وهذا الدليل الذي ذكرناه: جميع مقدماته ظاهرة، إلا قولنا: إن الفاسق يلعن ويقام الحد عليه علىٰ سبيل التنكيل، وعلىٰ سبيل العذاب، وعلىٰ سبيل الخزي، فنقول: الدليل علىٰ أنه يلعن، قوله تعالىٰ في قاتل المؤمن: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ﴾ [النساء: ٩٣]، ﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [هود: ١٨] والدليل علىٰ أنه يقام عليه الحد علىٰ سبيل التنكيل، قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المائدة: ٣٨] والدليل علىٰ أنه يحد علىٰ سبيل العذاب قوله تعالىٰ في الزانية والزاني: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢] والدليل علىٰ أنهم من أهل الخزي قوله تعالىٰ في قطاع الطريق: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المائدة: ٣٣] إلىٰ قوله: ﴿ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣].

فثبت بهذه الوجوه أن استحقاق العذاب حاصل، فكان استحقاق الثواب زائلًا، وهذا يقتضي ترجيح الوعيد علىٰ جانب الوعد.

هذا غاية تحقيق كلام المعتزلة في هذا المقام

**الوجه الثاني**: في ترجيح جانب الوعيد علىٰ جانب الوعد: أن آيات الوعيد خاصة، و آيات الوعد عامة، والخاص مقدم علىٰ العام.

**الوجه الثالث**: أن الناس جبلوا علىٰ الفساد والشر، فكانت الحاجة إلىٰ الزاجر أشد، فكان جانب الوعيد راجحًا.

**أجاب أصحابنا عن الترجيح الأول من وجوه:**

**الأول**: أنه لما وجدت آيات دالة علىٰ أنهم يلعنون ويذمون ويعذبون في الدنيا بسبب معاصيهم، كذلك أيضا حصلت آيات دالة علىٰ أنهم يعظمون ويمدحون في الدنيا بسبب إيمانهم، قال الله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِنَا فَقُلْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤] فهم يرجحون الآيات الدالة علىٰ حصول الوعيد في الآخرة بالآيات الدالة علىٰ حصول اللعن والذم في الدنيا، ونحن أيضًا نرجح الآيات الدالة علىٰ حصول وعد الإحسان والعفو في الآخرة بالآيات الدالة علىٰ حصول المدح والتعظيم في الدنيا، فلم كان قولهم أرجح من قولنا؟ بل كان الترجيح معًا من الوجوه المذكورة.

أقصى ما في الباب أن يقال: فإن كان لا يلعن ولا يذم في الدنيا فلم يقام في الدنيا عليه الحد؟

فنقول: هذا ضعيف؛ لأن الحد قد يقام علىٰ سبيل التنكيل، ألا ترى أن التائب قد يقام عليه الحد مع أنه ليس هناك لعن ولا نكال، فعلمنا أنه لا يمكن الاستدلال بإقامة الحد علىٰ حصول استحقاق العذاب.

**الوجه الثاني**: أن آيات الوعد كما أنها معارضة لآيات الوعيد، فكذلك هي معارضة لكل آية دالة علىٰ معنى يستلزم حصول الوعيد في الآخرة، وعندكم أن الآيات الدالة علىٰ حصول اللعن والخزي والنكال والعذاب في الدنيا مستلزمة لحصول الوعيد في الآخرة، فيحصل التعارض بين هذه الآيات بين آيات الوعيد، وإذا حصل التعارض في هذا المقام لم تكن هذه الآيات مرجحة لآيات الوعد علىٰ آيات الوعيد، فيبقى ما ذكرناه من الترجيحات سليمًا عن المعارض.

**الثالث**: أن قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨] شرع القطع في

حقهما ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ﴾ [المائدة: ٣٨] وأجمعنا علىٰ أن حصول هذا المعنى مشروط بعدم التوبة، فكذلك ههنا أيضًا لم لا يجوز أن يكون حصول هذا المعنى مشروطًا بعدم العفو ؟

**الرابع**: أن هذه الآيات حجة عليكم من وجوه أخر؛ وذلك لأن الجزاء اسم لما يكفي، وإذا حكم الله بأن الحد الذي يقام عليه في الدنيا جزاء، وثبت أن الجزاء ما كان كافيًا، كان ظاهر هذه الآية مانعًا من إيصال العقاب إليه في الآخرة، فثبت أن الترجيح الذي ذكرتموه يبطل مذهبكم بالكلية.

**وأما الترجيح الثاني**: ـ وهو أن آيات الوعد عامة ـ فنقول: هذا ممنوع، وذلك لأن آيات الوعيد يدخل فيها الكافر والمؤمن من قبل التوبة، ومن بعدها، وآيات العفو مختصة بالمؤمن، فثبت أن الآيات التي تمسكنا بها خاصة، والآيات التي تمسكتم بها عامة.

**وأما الترجيح الثالث**: فضعيف لأن الرحمة مقصودة بالذات، والتعذيب مقصود بالعرض، وترجيح ما هو مقصود بالذات علىٰ ما هو مقصود بالتبع والعرض أولى من العكس.

هذا تمام الكلام في الجواب عن شبهات المعتزلة، وبالله التوفيق.

## الفصل الرابع: في دلائلنا علىٰ العفو

**الحجة الأولى**: الآيات الدالة علىٰ كون الله تعالىٰ عفوًا كقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقۡبَلُ ٱلتَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهِۦ وَيَعۡفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ وَيَعۡلَمُ مَا تَفۡعَلُونَ ﴿٢٥﴾﴾ [الشورى: ٢٥] وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٖ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖ ﴿٣٠﴾﴾ [الشورى: ٣٠] وقوله: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِ ٱلۡجَوَارِ فِي ٱلۡبَحۡرِ كَٱلۡأَعۡلَٰمِ ﴿٣٢﴾﴾ [الشورى: ٣٢] إلىٰ قوله: ﴿أَوۡ يُوبِقۡهُنَّ بِمَا كَسَبُواْ وَيَعۡفُ عَن كَثِيرٖ ﴿٣٤﴾﴾ [الشورى: ٣٤] وأيضًا: أجمعت الأمة علىٰ أنه تعالىٰ يعفو عن عباده، وأجمعوا علىٰ أن من أسمائه العفو.

إذا ثبت هذا فنقول: العفو إما أن يكون عبارة عن إسقاط العذاب عمن يحسن عقابه، أو عمن لا يحسن عقابه.

والقسم الثاني باطل لوجهين:

**الحجة الأولى**: أن عقاب من يقبح عقابه قبيح، ومن ترك مثل هذا القبيح لا يقال: إنه عفا، فإن الإنسان إذا لم يظلم أحداً لا يقال إنه عفا عنه، أما إذا كان له أن

يعذبه فترك تعذيبه يقال: إنه عفا عنه، ولهذا قال تعالى: ﴿وَأَن تَعْفُوٓا۟ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [البَقَرَة: ٢٣٧]

الثاني: أنه تعالىٰ قال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُوا۟ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [الشورى: ٢٥] فلو كان العفو عبارة عن إسقاط العقاب عن التائب لكان في هذا تكرير من غير فائدة، فعلمنا أن العفو عبارة عن إسقاط العقاب عمن يحسن عقابه.

**فإن قيل**: لم لا يجوز أن يكون العفو عبارة عن عدم إيصال العقاب إليه في الدنيا، وتأخيره إلىٰ الآخرة؟ **قلنا**: لأن الجزاءات مؤخرة إلىٰ الآخرة، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [غَافر: ١٧] وإذا عرفنا أن الجزاءات مؤخرة إلىٰ الآخرة لم يكن تأخيرها إلىٰ الآخرة عفوًا.

وأيضًا: لو كان هذا القدر مسمى باليعفو لوجب أن يقال: عفو الله عن الكفار أكثر من عفوه عن المسلمين؛ لأن حصول المرادات لهم ودفع المكاره عنهم ـ أعني الكفار ـ في الدنيا أكثر، قال: ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ﴾ [الزخرُف: ٣٣] وقال ﷺ «**خص البلاء بالأنبياء ثم الأولياء، ثم الأمثل فالأمثل**».

**الحجة الثانية**: الآيات الدالة علىٰ كونه تعالىٰ غافرًا وغفورًا وغفارًا، قال تعالىٰ: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ﴾ [غَافر: ٣] ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَفُورُ﴾ [الكهف: ٥٨] ﴿ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا﴾ [نُوح: ١٠] ﴿غُفْرَانَكَ رَبَّنَا﴾ [البَقَرَة: ٢٨٥] والمغفرة ليست عبارة عن إسقاط العقاب عمن لا يجوز عقابه، فتعين أن تكون عبارة عن إسقاط العقاب عمن يحسن عقابه.

وإنما قلنا: إن القسم الأول باطل لأنه تعالىٰ ذكر صفة المغفرة في معرض الامتنان علىٰ العباد، ولو حملناه علىٰ هذا الوجه لم يبق هذا المعنى؛ لأن ترك القبيح لا يكون إحسانًا، بل ترك القبيح بأن يكون إحسانا من الفاعل إلىٰ نفسه أولى بأن يكون إحسانًا إلىٰ غيره، فإن علىٰ مذهب الخصم لو فعله لا يستحق الذم، فهو بترك ذلك القبيح أحسن إلىٰ نفسه حيث خلصها عن استحقاق الذم.

**فإن قيل**: لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة علىٰ تأخير العقاب عن الدنيا إلىٰ الآخرة؟ والدليل علىٰ أن لفظ العفو مستعمل في هذا المعنى قوله تعالىٰ في قصة اليهود: ﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ [البَقَرَة: ٥٢] وليس المراد إسقاط العذاب، بل تأخيره إلىٰ الآخرة وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ

أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ ﴿٣٠﴾﴾ [الشورى: ٣٠] أي أنه تعالىٰ قد يجعل المصائب إما علىٰ جهة الابتلاء أو علىٰ جهة العقوبة المعجلة بسبب ذنوبكم، ثم إنه تعالىٰ لا يعجل العقوبة والابتلاء علىٰ كثير منها، وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِ ٱلْجَوَارِ فِى ٱلْبَحْرِ كَٱلْأَعْلَٰمِ ﴿٣٢﴾ إِن يَشَأْ يُسْكِنِ ٱلرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَىٰ ظَهْرِهِۦٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ ﴿٣٣﴾ أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُواْ وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ ﴿٣٤﴾﴾ [الشورى: ٣٢ ـ ٣٤] أي أنه تعالىٰ لو شاء إهلاكهم لأهلكهم إلا أنه تعالىٰ لا يهلكهم علىٰ كثير من الذنوب.

**والجواب**: العفو أصله من عفا أثره أي أزاله، وإذا كان كذلك وجب أن يكون مسمى العفو هو الإزالة، ولهذا قال تعال: ﴿فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ﴾ [البَقَرَة: ١٧٨] وليس المراد منه التأخير إلىٰ وقت معلوم، بل الإزالة، وكذا قوله تعالىٰ: ﴿وَأَن تَعْفُوٓاْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [البَقَرَة: ٢٣٧] ليس المراد منه التأخير إلىٰ وقت معلوم، بل المراد منه هو الإسقاط المطلق.

وأيضًا: الغريم إذا أخر المطالبة، لا يقال: إنه عفا عنه، ولو أسقطه يقال: إنه عفا عنه، فثبت أن العفو لا يمكنم تفسيره بالتأخير.

**الحجة الثالثة**: الآيات الدالة علىٰ كونه تعالىٰ رحمانًا رحيماً، والاستدلال أن رحمته إما أن تظهر بالنسبة إلىٰ المطيعين الذين هم أهل الثواب، أو بالنسبة إلىٰ العصاة الذين هم أهل العقاب، والأول باطل؛ لأن رحمته إما أن تكون عبارة عن أنه أعطاهم الثواب الذي هو حقهم، أوعبارة عن أنه يفضل عليهم بما هو أزيد من حقهم، والأول باطل؛ لأن أداء الواجب لا يسمى رحمة، لأن من كان له علىٰ إنسان مائة دينار فأخذها منه قهرًا لا يقال في مثل هذا الإعطاء إنه رحمة.

والثاني باطل: لأن المكلف صار بما اخذ من الثواب الذي هو حقه كالمستغني، وتلك الزيادة تسمى زيادة في الإنعام ولا تسمى ـ البتة ـ رحمة، ألا ترى أن السلطان إذا أعطى الوزير مملكة ثم ضم إليها مملكة أخرى لا يقال لهذه الزيادة: إنها رحمة، بل يقال: زاد في الإنعام.

وأما القسم الثاني ـ وهو أن رحمته ظهرت بالنسبة إلىٰ أهل العقاب ـ فنقول: هذه الرحمة إما أن تكون عبارة عن ترك العقاب ـ الذي هو غير مستحق ـ أو عن ترك العقاب ـ الذي هو مستحق.

والأول باطل: وإلا لكان كل كافر وظالم رحيمًا لأجل أنه ترك الظلم، أو

لأجل أنه ترك الزيادة علىٰ ذلك الظلم الذي فعله، ولما بطل هذا بقي أنه رحمن ورحيم؛ لأنه ترك العقاب المستحق، وذلك لا يتحقق في حق صاحب الصغيرة ولا في حق صاحب الكبيرة بعد التوبة، علىٰ قول الخصم ـ لأن عذابهما قبيح ـ فبقي أن رحمته إنما تظهر بالنسبة إلىٰ صاحب الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب.

**فإن قيل**: لم لا يجوز أن يقال: أن رحمته إنما تظهر لأن الخلق والتكليف والترزيق كلها تفضل ورحمة، أو لأجل أنه تعالىٰ يخفف عن عقاب صاحب الكبيرة؟.

**قلنا**: أما الأول فهو يفيد كونه رحيما في الدنيا، فأين رحمته في الآخرة؟ مع أن الأمة مجمعة علىٰ أن رحمة في الآخرة أعظم من رحمة الدنيا.

**وأما الثاني**: فعند المعتزلة التخفيف عن العذاب المستحق غير جائز.

وأيضًا: هذا إشارة إلىٰ تفسير الرحمة بترك الزيادة في التعذيب، ولو كان الأمر كذلك لكان أكثر الناس تعذيبًا للخلق وإيصالًا للبلاء إليهم رحيمًا بهم؛ حيث ترك الزيادة علىٰ ذلك القدر، ومن المعلوم أنه باطل.

**الحجة الرابعة**: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النِّساء: ٤٨] ووجه الاستدلال به أن قوله تعالىٰ: ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾ لا يجوز أن يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة، فوجب أن يكون المراد منه حمله علىٰ صاحب الكبيرة قبل التوبة.

**إنما قلنا**: لا يجوز حمله علىٰ صاحب الصغيرة ولا علىٰ صاحب الكبيرة بعد التوبة لوجوه:

**أحدها**: أن قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النِّساء: ٤٨] معناه أنه تعالىٰ لا يغفره تفضلًا، لأنَّا أجمعنا علىٰ أنه يغفر استحقاقًا، فإنه إذا تاب عن كفره وآمن فإنه تعالىٰ يغفر له، وإذا كان قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النِّساء: ٤٨] معناه أنه تعالىٰ لا يغفر له تفضلًا لزم أن يكون قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النِّساء: ٤٨] أي ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ تفضلًا، حتىٰ يكون النفي والإثبات متوجهين إلىٰ شيء واحد، ألا ترى أنه إذا قيل: فلان يتفضل بمائة دينار ويعطي العشرة لمن استحقها، كان الكلام فاسدًا، أما لو قال: لا يتفضل بالمائة ولكنه يتفضل بالعشرة، كان منتظماً، ولما كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واجبًا امتنع حمل الآية عليهما، فتعين حملها علىٰ صاحب الكبيرة قبل التوبة.

**وثانيها**: أنه لو كان قوله تعالىٰ: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النِّساء: ٤٨] معناه أنه يغفر لمن يستحق المغفرة كالتائبين وأصحاب الصغائر، لم يبق لتمييز الشرك عن غيره فائدة ؛ لأنه تعالىٰ يغفر ما دون الشرك لمن يستحق العقاب، ولا يغفر لمن يستحق العقاب، فكذلك يغفر الشرك لمن لا يستحق العقاب، ولا يغفره لمن يستحق العقاب، فلا يبقى البتة لهذا التقسيم فائدة.

**وثالثها**: أن غفران صاحب الكبيرة وصاحب الصغيرة بعد التوبة واجب، والواجب لا يجوز تعليقه علىٰ المشيئة؛ لأن المعلق علىٰ المشيئة هو الذي إن شاء فعله و إن شاء تركه، والواجب هو الذي لا بد من فعله شاء أم أبى، والمغفرة المذكورة في الآية معلقة علىٰ المشيئة، فلا يجوز أن يكون المراد منها هو المغفرة للتائب، وصاحب الصغيرة.

واعلم أن هذه الوجوه بأسرها إلزامات مبنية علىٰ قول المعتزلة: إنه يجب الغفران للتائب، وصاحب الصغيرة، ونحن لا نقول بذلك.

**ورابعها**: ـ وعليه الاعتماد ـ أن قوله تعالىٰ: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ [النِّساء: ٤٨] يفيد القطع بأنه تعالىٰ يغفر كل ما سوى الشرك، وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبلها، ثم قوله بعد ذلك: ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾ يدل علىٰ أنه تعالىٰ يغفر كل هذه الأقسام لكن لا للكل، بل للبعض، فثبت أنه تعالىٰ يغفر كل هذه الأقسام للبعض، وذلك هو المطلوب.

**فإن قيل**: لا نسلم ان المغفرة عبارة عن أن لا يعذب العصاة في الآخرة، بيانه: أن المغفرة إسقاط العذاب، والمفهوم من إسقاط العذاب أعم من إسقاطه دائما، أو لا دائما، واللفظ الموضوع بإزاء القدر المشترك لا إشعار فيه لكل واحد من ذينك القيدين، فإذن لفظ المغفرة لا دلالة فيه علىٰ كون الإسقاط دائماً.

إذا ثبت هذا فنقول: لم لا يجوز أن يكون المراد أن الله تعالىٰ لا يؤخر عقو بة الشرك عن الدنيا، لكن يؤخر ما دون الشرك عن الدنيا في حق من يشاء ؟

**لا يقال**: كيف يصح هذا التأويل ونحن لا نشاهد البتة اليوم مزية للكفار في عقاب الدنيا علىٰ المؤمنين ؟

**لأنا نقول**: تقدير الآية أن الله تعالىٰ لا يؤخر عقاب الشرك في الدنيا لمن يشاء، ويؤخر عقاب ما دون الشرك في الدنيا لمن يشاء، فحصل بذلك تخويف كلا الفريقين ؛ لأن الكفار والفساق يخافون أن يعجل عقابهم في الدنيا، وإن كان لا يفعل

ذلك بكثير منهم، سلمنا أن الغفران عبارة عن الإسقاط بالكلية، فلم قلتم: إنه لا يمكن حمله على مغفرة التائب ومغفرة صاحب الصغيرة؟

**أما الوجوه الثلاثة الأُوَلُ**: فهي مبنية على أصول المعتزلة، وأنتم لا تقولون بها.

**وأما الوجه الرابع**: فلا نسلم أن قوله: ﴿مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ [النِّساء: ٤٨] يفيد العموم.

**والدليل عليه**: أنه يصح إدخال لفظي الكل والبعض عليه على البدل، مثل أن يقال: ويغفر بعض ما دون ذلك، ويغفر كل ما دون ذلك، وذلك يدل على أن هذه الصيغة لا تفيد العموم، وإلا لكان الأول نقضا، والثاني تكريرًا.

**سلمنا**: أنه للعموم، ولكنا نخصصه بصاحب الصغيرة والتائب ؛ لأن الآيات الواردة في الوعيد كل واحد منها مختص بنوع واحد من الكبائر مثل القتل والزنا والربا، وهذه الآية متناولة لجميع المعاصي، والخاص مقدم على العام، فآيات الوعيد يجب أن تكون مقدمة علة هذه الآية.

**والجواب عن السؤال الأول**: أنه لو كان المراد ما ذكرتم لزم أن يكون عقاب المشركين في الدنيا أكثر من عقاب غيرهم، وإلا لم يبق البتة في التقسيم والتفصيل فائدة، ومعلوم أنه ليس كذلك بدليل الاستقراء والمشاهدة.

قوله: لم قلتم بأن قوله: (ما دون ذلك يفيد العموم) ؟

**قلنا**: لأن قوله: ﴿مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ [النِّساء: ٤٨] يفيد الإشارة إلى الماهية الموصوفة بأنها دون الشرك، وهذه الماهية من حيث هي ماهية واحدة نوعية، وقد حكم بأنه يغفرها، ففي كل صورة تتحقق فيها هذه الماهية وجب تحقق الغفران، فثبت أنه للعموم، وأيضًا يصح استثناء كل واحد من المعاصي عنها عند الوعيدية، وصحة الاستثناء يدل على العموم.

وأيضًا: فلأنه لو كان المراد بعض الأنواع مع أنه لم يحصل ما يدل على ذلك المعنى صارت الآية مجملة، والأصل عدم الإجمال.

**قوله**: آيات الوعيد أخص، **قلنا**: لكن هذه الآية أخص منها ؛ لأنها تفيد العفو في حق البعض دون البعض، وآيات الوعيد تفيد حصول الو عيد في حق كل من فعل ذلك الفعل، وأيضًا قد بينا أن عند التعارض بين الوعد والوعيد وجب أن يكون جانب العفو والوعد راجحًا والله أعلم.

**الحجة الخامسة**: أن يتمسك بالدلائل التي تمسك بها مقاتل في قطع العفو،

فإن عارضوا بآيات الوعيد قلنا: الترجيح ما تقدم، ولما كانت تلك الترجيحات ظنية لا جرم رجونا العفو، وما قطعنا به.

**الحجة السادسة**: أنا سنقيم الدلالة إن شاء الله تعالىٰ علىٰ أن تأثير شفاعة محمد ﷺ في إسقاط العقاب، وذلك يدل علىٰ قولنا في هذه المسألة.

**الحجة السابعة**: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزُّمَر: ٥٣].

**فإن قيل**: هذه الآية دلت علىٰ القطع بالمغفرة لكل العصاة و أنتم لا تقولون بهذا المذهب فما تدل عليه الآية لا تقولون به، وما تقولون به لا تدل الآية عليه. سلمنا ذلك، لكن المراد أنه تعالىٰ يغفر جميع الذنوب مع التوبة، وحمل الآية علىٰ هذا المعنى أولى لوجهين:

**الأول**: أنا إذا حملناها علىٰ هذا الوجه فقد حملناها علىٰ جميع الذنوب ـ علىٰ ما هو ظاهر الآية ـ وإن حملناها علىٰ ما ذكرتم لا يمكن حمله علىٰ ظاهر الآية؛ لأنه تعالىٰ لا يغفر جميع الذنوب من غير توبة، فإن الكفر ذنب، والله لا يغفره إلا مع التوبة.

**الثاني**: أنه تعالىٰ ذكر عقيب هذه الآية قوله تعالىٰ: ﴿وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُواْ لَهُۥ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ﴾ [الزمر: ٥٤] والإنابة التوبة.

**والجواب عن الأول**: أن قوله: ﴿يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ وعد منه تعالىٰ بأنه سيفعل ذلك في المستقبل، ونحن نقطع بذلك، فإنا قاطعون بأنه تعالىٰ سيخرج كل المؤمنين من النار لا محالة، فيكون هذا قطعًا لحصول الغفران لا محالة، وبهذا الطريق يظهر أنه لا حاجة في إجراء الآية علىٰ ظاهرها إلىٰ إضمار قبل التوبة، والله أعلم.

## المسألة السادسة والثلاثون

# في أن وعيد الفساق منقطع

مذهبنا: أنه تعالىٰ وإن عذب الفساق من أهل الصلاة إلا أنه لا يتركهم في النار دائما، بل يخرجهم إلىٰ الجنة.

وقالت المعتزلة: إن الفاسق يبقى في النار دائما.

والمعتمد لنا في هذه المسألة: أن هذا الفاسق إما أن لا يكون مستحقًا للعقاب أو يكون مستحقًا للعقاب لكنه مع ذلك أيضًا مستحق للثواب، ومتى كان الأمر كذلك وجب أن يكون العقاب منقطعًا.

بيان المقدمة الأولى: أن هذا الفاسق قبل أن صدر عنه هذا الفسق كان من أهل الثواب بحكم إيمانه وسائر طاعاته، أما عندنا فبحكم الوعد، وأما عند الخصم فبحكم الاستحقاق، وإذا صدر عنه الفسق بعد ذلك فإما أن يصير بسبب ذلك الفسق مستحقا للعقاب أو لا يصير كذلك، فإن لم يصر مستحقًا للعقاب فنقول: كان هذا الإنسان علىٰ هذا التقدير مستحقًا للثواب، ولم يصر بسبب هذا الفعل مستحقًا للعقاب، فوجب أن لا يعاقب فضلا عن أن يكون عقابه دائمًا.

وأما إن قلنا: إنه صار بفسقه مستحقًا للعقاب فنقول: استحقاق العقاب لا يز يل ما كان ثابتًا له من استحقاق الثواب، وإذا كان كذلك وجب أن لا يكون عذابه دائمًا.

وإنما قلنا: إن العقاب الطارئ لا يزيل الثواب المتقدم لأنه لو أزاله لكان إما أن يقال: الموازنة معتبرة أو غير معتبرة، وأعني بالموازنة أن يقال: كان الثواب عشرة أجزاء، والعقاب الطارئ خمسة أجزاء، فسقط الخمسة بالخمسة، ويبقى له من الثواب خمسة خالية عن المعارض، وأما عدم الموازنة، فهو أن الطارئ يسقط السابق بقدره، ولا يسقط الطارئ البتة بل يبقى بحاله، والقول بالموازنة مذهب أبي هاشم، والقول بعدم الموازنة مذهب أبي علي.

**فنقول: القول بالموازنة باطل، ويدل عليه وجوه:**

**الأول:** أن ثبوت السابق إما أن يمنع الطارئ من الدخول في الوجود، أو لا يمنعه، فإن منعه لم يدخل الطارئ في الوجود، و إذا لم يوجد الطارئ، بقي السابق كما كان، وهذا يمنع من الإحباط.

**وأما إن قلنا:** إن السابق لم يمنع الطارئ من الدخول في الوجود، بل دخل في الوجود، فهذا الطارئ إما أن يؤثر في عدم السابق أو لا يؤثر فيه، فإن أثر فيه صار الطارئ غالبًا والسابق مغلوبًا، وعند صيررة السابق مغلوبا امتنع أن يعود غالبًا، وامتنع أن يؤثر في إعدام الطارئ، فلم تكن الموزانة حاصلة، و إن قلنا بأن الطارئ بعد دخوله في الوجود لم يؤثر في إعدام السابق، فعلى هذا فقد وجد الطارئ مع السابق، واجتمعا في الوجود، وعلىٰ هذا التقدير لم يحصل بينهما منافاة أصلا، وإذا كان كذلك امتنع أن يكون أحدهما مؤثرًا في عدم الآخر، وفي زواله، فثبت بهذا البرهان القوي فساد القول بالموازنة.

**الوجه الثاني في بطلانه:** هو أنه لو كان كل واحد من السابق والطارئ، مؤثرًا في عدم الآخر لكان تأثير كل واحد منهما في الآخر إما أن يكون معًا، أو علىٰ التعاقب، والقسمان باطلان، فبطل القول بكون كل واحد منهما مؤثرًا في عدم الآخر.

**وإنما قلنا:** إنه يمتنع حصول ذلك معاً؛ لأن المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر، فلو حصل العدمان معًا لحصل الوجودان معًا حال حصول العدمين؛ لأن العلة واجبة الحصول عند حصول المعلول، فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين، وهو محال.

**وإنما قلنا:** إنه يمتنع حصول ذلك علىٰ التعاقب لا معا؛ لأنه يقتضي أن يعود المغلوب بعد صيرورته مغلوبًا غالبًا، وذلك محال.

**الوجه الثالث:** وهو أن شرط طريان أحد الضدين زوال الضد الأول، فلو كان زوال الضد الأول معللًا بطريان الضد الثاني لزم توقف كل واحد مهما علىٰ الآخر، وهو محال.

فهذه الوجوه الثلاثة دالة علىٰ المنع من صحة الموازنة.

**وأما القول الثاني:** ـ وهو قول أبي علي، وهو إثبات القول بالإحباط مع القول بعدم الموازنة ـ فهذا أيضًا باطل لوجهين:

**الأول:** أن هذا يقتضي ان من عبد الله تعالىٰ من أول عمره إلىٰ آخره بأعظم

الطاعات ثم شرب جرعة خمر أن يكون حاله وحال من لم يعبد الله قط على السوية؛ لأن عقاب شرب هذه الجرعة أبطل ثواب جميع تلك الطاعات، ولم يسقط البتة من عقاب هذا الشرب شيء، ومعلوم أن ذلك باطل في بدائه العقول.

والثاني: قوله تعالىٰ: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝﴾ [الزلزلة: ٧] فإذا كان عقاب الفسق احبط ثواب الطاعات المتقدمة، ولم يحبط بسبب ثواب تلك الطاعات شيء من عقاب هذه المعصية فقد ضاعت تلك الخيرات بالكلية، وذلك يناقض قوله تعالىٰ: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝﴾ [الزلزلة: ٧] فثبت أنه لو صح القول بالإحباط لكان إما مع الموازنة أو لا مع الموازنة، وثبت فساد القسمين، فوجب القول بفساد الإحباط أيضًا.

ومما يدل علىٰ فساد الإحباط: أنه إذا كان مستحقًا لعشرين جزءًا من الثواب ثم أتى بمعصية استحق بها عشرة أجزاء من العقاب، فلو قلنا: بأن هذا الطارئ يحبط السابق لكان إما أن تحبط هذه العشرة الطارئة تلك العشرين المتقدمة، وهذا قو ل باطل بالإجماع؛ لأنه يكون ظلماً، وإما أن تكون العشرة الطارئة تحبط من العشرين المتقدم عشرة فقط ـ وهذا مذهب القائلين بالإحباط ـ ونقول: هذا محال؛ لأن نسبة هذه العشرة الطارئة إلىٰ كل واحد من العشرتين السابقتين علىٰ السوية، فإذا اقتضت هذه العشرة الطارئة إزالة إحدى العشرتين السابقتين، دون العشرة الأخرى لكان هذا ترجيحًا لأحد طرفي الممكن المساوي علىٰ الآخر من غير مرجح، وهو محال، ولما بطل هذا القسم لم يبق إلا أن يقال: هذه العشرة الطارئة تؤثر في إزالة كل واحد من العشرتين المتقدمتين ـ وذلك هو القسم الأول، و قد أبطلناه ـ أو لا تؤثر في إزالة شيء مما وجد قبل ذلك؟ ـ وهذا يمنع من القول بالإحباط، وهو المطلوب ـ فثبت بمجموع ما ذكرناه أن الفسق الطارئ لا يزيل الثواب المتقدم.

إذا ثبت فنقول: ثبت أن المؤمن إذا أتى بالفسق فهو إما ان لا يستحق علىٰ فسقه عقابًا أو أن يستحق عليه عقاباً، لكن هذا الاستحقاق لا يزيل ما كان ثابتًا قبل ذاك من استحقاق الثواب، وإذا ثبت هذا وجب إيصال هذا الثواب والعقاب إليه، فإما ان يوصل إليه ثواب إيمانه في الجنة ثم ينقل إلىٰ النار، وهو باطل بالإجماع، وإما أن يوصل عقاب فسقه إليه في النار ثم ينقل إلىٰ الجنة، وذلك هو المطلوب.

**أما المعتزلة فقد احتجوا علىٰ الخلود بوجوه:**

**الشبهة الأولى:** أن الفاسق بفسقه يستحق العقاب، واستحقاق العقاب يبطل ما

كان ثابتًا قبل ذلك من استحقاق الثواب، وذلك لن العقاب مضرة خالصة دائمة، والثواب منفعة خالصة دائمة، والجمع بينهما محال، فكان الجمع بين استحقاقيهما محالاً، وإذا ثبت استحقاق العقاب وجب أن يزول استحقاق الثواب . وهذا هو العمدة الكبرى لهم في إثبات القول بالإحباط إذا ثبت هذا فنقول: لو نقل الفاسق من النار إلىٰ الجنة، لكان دخول الجنة. إمَّا أن يكون بالاستحقاق أو بالتفضل. والأول باطل. لما بينا أن هذا الاستحقاق غير حاصل. والثاني أيضًا باطل. لأن الجنة دار الثواب، لا دار التفضل. والدليل عليه: قوله تعالىٰ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ① ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ② وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنِ ٱللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ③ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ ④ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ⑤ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ⑥ فَمَنِ ٱبْتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْعَادُونَ ⑦ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَٰنَٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ ⑧ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَٰتِهِمْ يُحَافِظُونَ ⑨ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْوَٰرِثُونَ ⑩ ٱلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْفِرْدَوْسَ﴾ [المؤمنون: ١: ١١].

الشبهة الثانية: تمسكوا بالآيات المشتملة علىٰ لفظ الخلود في وعيد الفساد. كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣] قالوا: الخلود هو الدوام. واحتجوا عليه بوجوه:

**أحدها**: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ أَفَإِي۟ن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَٰلِدُونَ ㉞﴾ [الأنبياء: ٣٤] ولا شك في أن من كان قبله قد جعل الله لهم لبثًا طويلاً في الدنيا. فلو كان الخلود عبارة عن اللبث الطويل فقط لم يكن لهذه الآية معنى.

**وثانيها**: إنه يصح تأكيده بلفظ التأبيد. قال تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [النساء: ٥٧] ونص أهل اللغة علىٰ أن قوله «أبدًا» تأكيد لمعنى الخلود. فلولا أن لفظ الخلود يفيد الدوام، وإلاَّ لم يصح تأكيده بما يفيد الدوام.

**وثالثها**: إنه يصح أن يستثنى من الخلود، أي مقدار، أريد. فيقال: أنتم خالدون إلاَّ كذا وكذا. والدليل عليه قوله: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١٠٧].

**الشبهة الثالثة**: قوله تعالىٰ في صفة الفجار: ﴿وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ ⑯﴾ [الانفطار: ١٦] ولو خرجوا من النار لصاروا عنها غائبين.

والجواب عن الشبهة الأولى من وجوه:

**الأول**: إنها مبنية علىٰ أن المطيع يستحق بطاعته ثوابًا، والمذنب يستحق بذنبه عقابًا. ونحن لا نقول بذلك، فإنا لا نوجب علىٰ الله شيئًا.

**والثاني**: إنا سلمنا ذلك. لكن لا نسلم أن من صفة الثواب والعقاب، أن تكون خالصة دائمة.

**لا يقال** الدليل عليه: إن الموجب للثواب والعقاب، هو الموجب بعينه للمدح والذم، لكن المدح والذم يثبتان مع الدوام. فإذا كان الموجب لهما شيئًا واحدًا. وكان هذا الموجب أوجب أحد أثريه دائمًا، وجب أن يوجب الأثر الثاني دائمًا.

**لأنا نقول**: لا نسلم أن الفعل يوجب المدح والذم دائمًا. والدليل عليه أن العبد إذا أتى بجرم واحد، فالسيد إذا لامه يومًا وشهرًا وسنة. وهكذا إلىٰ آخر عمره، ينسبه جميع العقلاء إلىٰ السفه والجنون. ويقال له: لقد لمته مدة فإلى متى؟ وأيضًا: فلم قلتم: إنه لمَّا كان إيجابه لأحد المعلولين علىٰ سبيل الدوام، وجب أن يكون إيجابه للمعلول الآخر كذلك؟ والدليل عليه؟ وأيضًا: فالقول يكون ذلك الفعل موجبًا للمدح والذم والثواب والعقاب: محال. لأن ذلك الفعل قد انعدم وانقضى وصار بعد عدمه نفيًا محضًا. فكيف يعقل كونه موجبًا؟

**الثالث**: سلمنا ما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب، لكن لما حصل المقتضى لكل واحد من الاستحقاقين كان ترجيح جانب الثواب أولى للترجيحات التي ذكرنا.

**الرابع**: سلمنا أن هذا الفاسق لا يدخل الجنة باستحقاقه، فلم لا يدخلها بفضل الله تعالى؟ والآيات التي تمسكوا بها معارضة بقوله تعالىٰ في صفة أهل الجنة: ﴿وَقَالُوا۟ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَذْهَبَ عَنَّا ٱلْحَزَنَ ۖ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ ﴿٣٤﴾ ٱلَّذِىٓ أَحَلَّنَا دَارَ ٱلْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [فاطر: ٣٤ ـ ٣٥].

**والجواب عن الشبهة الثانية**: إنا لا نسلم أن الخلود هو المكث الدائم، بل عبارة عن المكث الطويل. والدليل عليه: أنه يقال: إن فلانًا حبس حبسًا مخلدًا، ويقال: هذا وقف مخلد، وليس المراد منه إلاَّ طول المكث. ومما يحقق ما قلنا: إن لفظ الخلود لا يدل علىٰ الدوام قطعًا، بل ظنًا، إذ لو دل عليه قطعًا لامتنع افتقاره إلىٰ التأكيد بلفظ التأبيد. وحيث أجمعوا علىٰ حسن ذلك علمنا أن دلالة لفظ الخلود علىٰ الدوام، ليست قطعية. وهذه المسألة قطعية، فلم يصح أن يستدل بهذا اللفظ في هذه المسألة.

**والجواب عن الشبهة الثالثة من وجوه**:

**الأول**: إن قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ ﴿١٦﴾﴾ [الانفطار: ١٦] عائد إلىٰ «الفجار» ولفظ «الفجار» يفيد الاستغراق. فيحتمل أن يكون المعنى: إن جملة الفجار

لا يغيبون. فإن الكفار لا يخرجون من النار. وإذا لم يخرجوا عن النار، مع أنهم داخلون تحت لفظ «الفجار» لم يصدق على مجموع «الفجار» أنهم غائبون عن النار. وعلى هذا التقدير، نقول بموجب الآية.

والثاني: إن قوله ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ [الانفطار: ١٣ ـ ١٤]

يقتضي كون الأبرار في الحال في النعيم، وكون الفجار في الحال في الجحيم، ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك، فلا بد من التأويل، ونحن نحمل ذلك على الا ستحقاق، وإذا ثبت هذا فقوله ﴿وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ ﴿١٦﴾﴾ [الانفطار: ١٦] محمول على أنهم لا يغيبون عن هذا الاستحقاق، وعلى هذا التقدير نحن نقول بموجبه إلا أنه تعالى يعفو عنهم بفضله ويخرهم بكرمه ورحمته.

الثالث: أن لفظ الفجار لا يتناول إلا من كان كاملًا في فجوره، وذلك هو الكافر، ويدل علي ذلك قوله تعالى: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ﴿٤٠﴾ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ ﴿٤١﴾ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَفَرَةُ ٱلْفَجَرَةُ ﴿٤٢﴾﴾ [عبس: ٤٠ ـ ٤٢] أقصى ما في الباب أن يقال: هذا تمسك بعموم لفظ الفجار، إلا انا نقول: هذه القرينة التي ذكرناها تصلح مخصصة لهذا العموم، أو نقول: يجب حمل لفظ الفجار على الكفار، توفيقًا بين هذه الآية و بين سائر الآيات، ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِىَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿٤٨﴾﴾ [طه: ٤٨] ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [النحل: ٢٧] ومنها قوله تعالى: ﴿كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ قَالُوا۟ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ كَبِيرٍ ﴿٩﴾﴾ [الملك: ٨ ـ ٩] وهذا يقتضي بصريحه أن كل من دخل النار فإنه يكون مكذبًا لأنبياء الله، فيجب أن من لم يكن مكذبًا لا يدخل النار.

وهذا تمام القول في هذه المسألة، وقد بلغ مذهبنا في الظهور مبلغًا عظيمًا، اللهم اجعلنا من أهل عفوك وفضلك ومغفرتك وإحسانك، وافعل بنا ما أنت أهله ولا تفعل بنا ما نحن أهله، يا ذا المن والكرم، ويا ذا الجلال والإكرام والجود والإنعام.

# المسألة السابعة والثلاثون

## في شفاعة نبينا محمد ﷺ

اتفقت الأمة على إثبات هذه الشفاعة، إلا أن المعتزلة قالوا بتأثيرها في إيصال ازدياد النعيم إلى أهل الثواب، وأصحابنا قالوا: ذلك حق، ولكن من جملة تأثيراتها إسقاط العقاب عن أهل العقاب.

لنا وجوه:

**الحجة الأولى**: أنه تعالى أمر محمدًا ﷺ بالاستغفار للمذنبين، فقال تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩] والفاسق مؤمن، بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى﴾ [الحجرات: ٩] فسماه مؤمنًا حال كونه باغيًا.

وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: لآية ١٧٨] سماه مؤمنًا حال قتل النفس بغير الحق.

فثبت بهذا أن الله تعالى أمر محمدًا ﷺ بأن يستغفر للفاسق، فإذا طلب محمد ﷺ المغفرة للفاسق فلا بد أن يريد أن لا يرده الله عن مطلوبه، بل يقبل شفاعته، وإذا ثبت أن محمدًا ﷺ يريد ذلك وجب أن يقبل الله ذلك؛ لقوله: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ ۝٥﴾ [الضحى: ٥] ويلزم من مجموع ذلك أن الله تعالى يقبل شفاعة محمد ﷺ في حق الفساق.

**الحجة الثانية**: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا ۝٨٥ وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا ۝٨٦ لَّا يَمْلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْدًا ۝٨٧﴾ [مريم: ٨٥ - ٨٧] فنقول: الذي في ظاهر الآية ان المجرمين لا يملكون الشفاعة لغيرهم، أو أن غيرهم لا يملكون الشفاعة لهم؛ لأن المصدر كما يحسن إضافته إلى الفاعل يحسن أيضًا إضافته إلى المفعول إلا أنا نقول: حمل الآية على الوجه الأول غير جائز؛ لأن

حملها عليه يجري مجرى إيضاح الواضحات، فإن كل أحد يعلم أن المجرمين الذين يساقون إلىٰ جهنم لا يملكون الشفاعة لغيرهم، ولما بطل هذا ثبت وجوب حمل الآية علىٰ الوجه الثاني.

إذا ثبت هذا فنقول: الآية دالة علىٰ حصول الشفاعة لأهل الكبائر ؛ لأنه تعالىٰ قال: ﴿إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْدًا﴾ [مريَم: ٨٧] والتقدير أن المجرمين لا يملكون أن يشفع لهم غيرهم، إلا إذا كانوا قد اتخذوا عند الرحمن عهدًا، وهذا يقتضي أن كل من اتخذ عند الرحمن عهدًا دخل تحت هذه الآية، وصاحب الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهد الإيمان والتوحيد، فوجب دخوله تحت هذه الآية، ولهذا يروى عن ابن عباس ﵄ أنه قال: " ذلك العهد عهد لا إله إلا الله".

أقصى ما في الباب أن يقال: اليهودي اتخذ عند الرحمن عهدًا، وهو الإيمان بالله، فوجب دخوله تحت الآية، لكنا نقول: العام بعد التخصيص يبقى حجة فيما عداه.

**الحجة الثالثة**: قوله تعالىٰ في حق الملائكة: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبيَاء: ٢٨] وصاحب الكبيرة مرتضى عند الله ؛ لأنه مرتضى عند الله بحسب إيمانه، ومتى صدق عليه أنه مرتضى في الصفة الفلانية صدق عليه أنه مرتضى ؛ لأنه متى صدق المركب فقد صدق المفرد، وإذا كان كذلك وجب أن يدخل تحت قوله: ﴿إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبيَاء: ٢٨] والاستثناء من النفي إثبات، فوجب ثبوت الشفاعة له.

**فإن قيل**: الكلام علىٰ هذا الاستدلال من وجهين:

**الأول**: أن الفاسق ليس بمرتضى، فوجب أن لا يكون أهلًا لشفاعة الملائكة له. إنما قلنا: إنه ليس بمرتضى لأنه ليس بمرتضى بحسب فسقه ومتى صدق عليه أنه ليس بمرتضى بحسب فسقه صدق عليه أنه ليس بمرتضى بعين ما ذكرتم، وحينئذٍ يكون داخلًا تحت النفي.

**الثاني**: أنا نحمل الآية علىٰ أن المراد ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبيَاء: ٢٨] الله شفاعته بدليل قوله تعالىٰ: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥] وقوله تعالىٰ: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [الأنبيَاء: ٢٧] فلم قلتم: إن الله ارتضى شفاعة بالفاسقين وهذا أول المسألة؟

**والجواب عن الأول**: أنه ثبت في العلوم العقلية: أن المهملتين لا يتناقضان،

كقوله زيد عالم، وزيد ليس بعالم، لا يتناقضان، لاحتمال أن يكون المراد عالمًا بالفقه وغير عالم بالكلام، فكذا قولنا: الفاسق مرتضى، والفاسق ليس بمرتضى، لا يتناقضان؛ لأنه مرتضى بحسب إيمانه غير مرتضى بحسب فسقه.

إذا ثبت هذا فنقول: لا شك أن الفاسق مرتضى بحسب إيمانه، وثبت أنه متى صدق أنه مرتضى بحسب إيمانه وجب أن يصدق عليه أنه مرتضى، والمستثنى هو هذا القدر، وكل من صدق عليه هذا القدر وجب أن يكون داخلًا في الاستثناء وخارجًا من المستثنى منه، و يلزم من هذا أن يقال: الفاسق من أهل الشفاعة.

**والجواب عن الثاني**: أن كون الشافع مأذونًا لأن يشفع لأحد الشخصين دون الآخر، لا بد أن يكون لامتياز ذلك الشخص عن الشخص الثاني بصفة مرضية وأفعال حسنة مقبولة، فيكون الأصل والعمدة في الباب إنما هو صدور الأفعال المرضية عن المشفوع له، وحمل اللفظ علىٰ المعنى الأصلي أولى من حمله علىٰ المعنى العرضي المعتبر علىٰ سبيل التبع، وإذا كان كذلك كان قوله: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨] معناه: ولا يشفعون إلا لمن ارتضى الله منه فعلاً، والفاسق قد ارتضى الله منه فعلًا، وهو الإيمان، فكان داخلًا تحت هذا الاستثناء.

**الحجة الرابعة**: قوله تعالىٰ: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [المدَّثِّر: ٤٨] ذكر ذلك في معرض التهديد، فلو كان حال المسلم كذلك لم يبق في هذا التهديد فرق بين المؤمن والكافر، فكان تخصيص الكافر عبثاً

**الحجة الخامسة**: قوله ﷺ: «**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**».

وأما المعتزلة فإنهم احتجوا علىٰ قولهم بوجوه:

**الحجة الأولى**: قوله تعالىٰ: ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾ [البَقَرَة: ٤٨] والاستدلال بهذه الآية من ثلاثة أوجه:

**أحدها**: أنه لو أثرت الشفاعة في إسقاط العقاب لكانت قد أجزت نفس عن نفس شيئًا.

**وثانيها**: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البَقَرَة: ٤٨] وهذا نكرة في معرض النفي فتفيد العموم.

**وثالثها**: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البَقَرَة: ٤٨] والشفاعة نصرة.

**لا يقال**: هذه الآية نازلة في اليهود.

وأيضًا: فهذه الآية تنفي مطلق الشفاعة، والمعتزلة يقرون بإثبات هذه الشفاعة في باب زيادة المنافع.

لأنا نجيب عن **الأول**: بأن المذهب الصحيح أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

وعن الثاني من وجهين:

**الأول**: أن الآية هب أنها صارت مخصوصة إلا أن خصوصها في زيادة الحسنات فتبقى حجة فيما عداها.

**الثاني**: أن المقصود من هذه الآية التخويف، والتخويف إنما يحصل بعدم إسقاط العقاب لا بعدم زيادة الحسنات، وهذا يدل علىٰ أن هذه الآية مختصة بأن الشفاعات لا تأثير لها يوم القيامة في إسقاط العقوبات.

**الحجة الثانية**: قوله تعالىٰ: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨] والظالم من يفعل الظلم، فيدخل تحته الكافر والفاسق.

لا يقال: هذا ينفي كون الشفيع مطاعًا، ولا ينفي كونه مقبول القول.

لأنا نقول: الجواب عنه من وجهين:

**الأول**: أن كل عاقل يعلم أنه ليس في الوجود أحد يطيعه الله تعالى، فلا يكون في حمل الآية علىٰ ما ذكرتم فائدة.

**الثاني**: أن الشفيع دون المشفوع إليه؛ لأنه لو كان فوقه يسمى آمرًا وحاكمًا، ولا يسمى شفيعًا، فلفظ الشفيع أفاد كونه دون الله تعالىٰ فلم يمكن حمل قوله ﴿يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨] علىٰ من فوقه، فكان المراد: أنه ليس لهم شفيع يجاب.

**الحجة الثالثة**: قوله تعالىٰ: ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ٢٥٤] ظاهر هذه الآية ينفي جميع الشفاعات.

**الحجة الرابعة**: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [البَقَرَة: ٢٧٠] والشفيع لا شك أنه من الأنصار.

**الحجة الخامسة**: قوله تعالىٰ في صفة الفساق: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴿١٤﴾ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴿١٥﴾ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ ﴿١٦﴾﴾ [الانفطار: ١٤ ـ ١٦] ولو كانت الشفاعة مقبولة في حق العصاة إما في إسقاط العقاب أو في الإخراج من النار بعد الدخول فيها لكان قوله: ﴿وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ ﴿١٦﴾﴾ [الانفِطار: ١٦] خلفًا.

**الحجة السادسة**: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨] والفاسق ليس بمرتضى، فوجب نفي الشفاعة عنه.

**الحجة السابعة**: قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾ [غافر: ٧] إلىٰ قوله: ﴿وَٱتَّبَعُوا۟ سَبِيلَكَ﴾ [غافر: ٧] ولو كانت الشفاعة حاصلة للفاسق قبل التوبة لكان التقييد بقيد التوبة في قوله: ﴿فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا۟ وَٱتَّبَعُوا۟ سَبِيلَكَ﴾ [غافر: ٧] عبثًا.

**الحجة الثامنة**: أجمعت الأمة علىٰ أنهم يقولون: اللهم اجعلنا من أهل شفاعة محمد ﷺ ، ولو لم تحصل أهلية الشفاعة إلا لأهل الكبائر لكان معنى هذا السؤال: اللهم اجعلنا من أهل الكبائر ومن الفساق، ومعلوم أن ذلك باطل.

والجواب عن جملة هذه الشبهات: بحرف واحد، وهو أن دلائلكم في نفي الشفاعة لا بد أن تكون عامة في الأشخاص والأوقات، وإلا لم يدخل محل الخلاف فيها، ودلائلنا في إثبات الشفاعة لا بد أن تكون خاصة في الأشخاص والأوقات؛ لأنا لا نثبت الشفاعة في حق كل الأشخاص ولا نثبتها أيضًا في جميع الأوقات، فثبت أنه لا بد أن تكون دلائلنا خاصة ودلائلكم عامة، والخاص مقدم علىٰ العام، فكان الترجيح من جانبنا، وأما الأجوبة المفصلة فمذكورة في " التفسير الكبير ".

## المسالة الثامنة والثلاثون

## في أن التمسك بالدلائل اللفظية هل يفيد اليقين أم لا ؟

وقبل الخوض في هذا المطلب يجب أن يعلم أن الدليل إما أن يكون عقليًا بجميع مقدماته أو نقليًا بجميع مقدماته، أو يكون مركبًا من القسمين.

**أما القسم الأول**: ـ وهو إن كان عقليًا بجميع مقدماته ـ فإن كانت جميع مقدماته يقينية كانت النتيجة أيضًا يقينية، إذ اللازم عن المقدمات الحقة لزوما حقًا، لا بد أن يكون حقًا، وأما إن كانت المقدمات بأسرها ظنية، أو كان بعضها يقينيًا وبعضها ظنيًا كانت النتيجة لا محالة ظنية لأن الفرع لا يكون أقوى من الأصل، فإذا كان الأصل بكليته أو ببعض أجزائه ظنيًا كان الفرع أولى بأن يكون كذلك.

**وأما القسم الثاني**: ـ وهو الدليل الذي يكون نقليًا بجميع مقدماته ـ فهذا محال؛ لأن الاستدلال بالكتاب والسنة موقوف علىٰ العلم بصدق الرسول، وهذا العلم لا يستفاد من الدلائل النقلية وإلا وقع الدور بل هو مستفاد من الدلائل العقلية، ولا شك أن هذه المقدمة أحد الأجزاء المعتبرة في صحة ذلك الدليل النقلي، فثبت ان الدليل الذي يكون نقليًا بجميع مقدماته محال باطل.

**وأما القسم الثالث**: ـ وهو الدليل الذي يكون بعض مقدماته عقليًا وبعضها نقليًا ـ فهذا أكثر.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: اختلف العقلاء في أن التمسك بالدلائل النقلية هل يفيد اليقين أم لا ؟ قال قوم: إنه لا يفيد اليقين البتة، وذلك لأن التمسك بالدلائل النقلية موقوف علىٰ مقدمات عشر، كل واحدة منها ظني، والموقوف علىٰ الظني أولى بأن يكون ظنيًا.

**أما المقدمة الأولى**: فهي أن التمسك بالدلائل اللفظية موقوف علىٰ معرفة اللغات، واللغات منقولة برواية الآحاد لا بالتواتر، فإن رواة اللغات جمع معينون من

الأدباء كالخليل والأصمعي وغيرهما، ولا شك أنهم ما كانوا معصومين، ومثل هذه الرواية لا يفيد إلا الظن.

**والمقدمة الثانية**: أن التمسك بالدلائل النقلية موقوف علىٰ صحة النحو ؛ لأن باختلاف الإعرابات تختلف المعاني، والنحو منقسم إلىٰ أصول ثبتت بالرواية، و إلىٰ فروع تثبت بالأقيسة، أما الأصول المثبتة بالرواية فهي منقولة برواية الآحاد، ورواية الآحاد لا تفيد إلا الظن.

وأيضًا: فالبصريون والكوفيون يكذب بعضهم بعضًا، ويطعن بعضهم في بعض، وأما الفروع المثبتة بالقياس فلا شك أنها في غاية الضعف، فثبت أن دلالة الكل مظنونة لا معلومة.

**المقدمة الثالثة**: أن التمسك بالدلائل النقلية موقوف علىٰ عدم الاشتراك في الألفاظ، لأن بتقدير حصول الاشتراك في الألفاظ فلعل مراد الله من هذه الأية أو من هذا الخبر غير ما عرفناه وتصورناه، بل معنى آخر، فإذن تعيين هذا المعنى يتوقف علىٰ نفي الاشتراك.

**المقدمة الرابعة**: أن التمسك بالدلائل النقلية موقوف علىٰ وجوب حمل اللفظ علىٰ حقيقته لا علىٰ مجازه، والمجازات كثيرة، فلم يكن حمل اللفظ علىٰ بعضها أولى من حمله علىٰ البقية، وقولنا: الأصل في الكلام هو الحقيقة مقدمة ظنية.

**المقدمة الخامسة**: أن هذا التمسك موقوف علىٰ نفي الحذف والإضمار؛ لأن تجويزه يفضي إلىٰ انقلاب النفي إثباتا، والإثبات نفيًا، قال الله تعالى: ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ ۝١﴾ [القيامة: ١] وقال: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسۡجُدَ إِذۡ أَمَرۡتُكَۖ﴾ [الأعراف: ١٢] وقال تعالى: ﴿قُلۡ تَعَالَوۡاْ أَتۡلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمۡ عَلَيۡكُمۡۖ أَلَّا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ﴾ [الأنعام: ١٥١] قالوا: النفي في هذه الآيات كلها إثبات، قال تعالى: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ أَن تَضِلُّواْۗ﴾ [النِّساء: ١٧٦] قالوا: الإثبات ههنا نفي وعدم الإضمار والحذف هنا مقدمة ظنية.

**المقدمة السادسة**: نفي التقديم والتأخير معتبر في دلالة الدلائل النقلية، وهي كثيرة الوقوع في القرآن، وهي أيضًا مقدمة ظنية.

**المقدمة السابعة**: التمسك بالعمومات إنما يفيد المطلوب إذا لم يوجد المخصص، لكن عدم المخصص مظنون ؛ لأن أقصى ما في الباب أنا طلبناه فما وجدناه، والاستدلال بعدم الوجدان علىٰ عدم الوجود في غاية الضعف.

**المقدمة الثامنة**: شرط التمسك بالدلائل النقلية عدم الناسخ، وهو أيضًا مظنون كما بيناه في عدم المخصص.

**المقدمة التاسعة**: شرط التمسك بالدلائل النقلية عدم المعارض السمعي؛ لأن بتقدير وجوده يجب الرجوع إلىٰ الترجيحات التي لا تفيد إلا الظن، لكن العلم بعدم ذلك المعارض السمعي مظنون لا مقطوع.

**المقدمة العاشرة**: شرطه أيضًا عدم المعارض العقلي القاطع؛ لأن بتقدير وجوده يجب صرف الظاهر السمعي إلىٰ التأويل، وعدم هذا المعارض القطعي مظنون لا معلوم؛ لأن أقصى ما في الباب أن الإنسان لا يعرف ذلك المعارض، وعدم العلم لا يفيد العلم بالعدم.

فثبت أن الدلائل النقلية موقوفة علىٰ هذه المقدمات العشرة، وكلها ظنية، والموقوف علىٰ الظني أولى بأن يكون ظنيًا فالدلائل النقلية ظنية.

واعلم أن هذا الكلام علىٰ إطلاقه ليس بصحيح؛ لأنه ربما اقترن بالدلائل النقلية أمور عرف وجودها بالأخبار المتواترة، وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات، وعلىٰ هذا التقدير تكون الدلائل السمعية المقرونة بتلك القرائن الثابتة بالأخبار المتواترة مفيدة لليقين، وبالله التوفيق.

# المسألة التاسعة والثلاثون

## في الإمامة

وفيها فصول:

### الفصل الأول: في وجوب الإمامة

اختلف الناس فيه، وضبط المذاهب فيه أن يقال: نصب الإمام إما أن يقال: واجب أو غير واجب، أما القائلون بأنه واجب فهم فريقان:

**أحدهما**: الذين قالوا: نصبه واجب، والطريق إلىٰ معرفة هذا الوجوب السمع دون العقل، وهذا هو قول أصحابنا وأكثر المعتزلة والزيدية.

**والثاني**: الذين يقولون: الطريق إلىٰ معرفة هذا الوجوب العقل، ثم هؤلاء فريقان، منهم من قال إنه يجب عقلًا علىٰ الخلق أن ينصبوا لأنفسهم رئيساً، وذلك لأن نصب هذا الرئيس يتضمن دفع الضرر عن النفس ودفع الضرر عن النفس واجب عقلًا.

وهذا هو قول أبي الحسين البصري من المعتزلة، ومن قدمائهم قول الجاحظ وأبي الحسين الخياط وأبي القاسم الكعبي.

ومنهم من قال: بل يجب علىٰ الله نصب الإمام للخلق، وهؤلاء فريقان:

قالت الملاحدة والإسماعيلية: إنه لا سبيل إلىٰ معرفة الله إلا بتعليم الرسول والإمام، فوجب علىٰ الله تعالىٰ أن لا يخلي العالم عن المعصوم حتىٰ إن ذلك المعصوم يرشد الخلق إلىٰ معرفة الله تعالىٰ.

وقالت الإثنا عشرية: لا حاجة في معرفة الله تعالىٰ إلىٰ المعصوم إلا أنه يجب علىٰ الله تعالىٰ نصب الإمام المعصوم ليكون لطفا في أداء الواجبات العقلية، والاجتناب عن القبائح العقلية، وليكون أيضًا حافظا للدين عن الزيادة والنقصان.

وقال بعض قدماء الشيعة: إنه يجب علىٰ الله نصب الإمام ليعلمهم أحوال

الأغذية والأدوية، ويعلمهم السموم المهلكة، ويعرفهم الحرف والصناعات، ويصونهم عن الآفات والمخاوف.

فذا تفصيل قول من قال: إنه يجب نصب الإمام.

وأما الذين قالوا: إنه غير واجب فهم فرق:

**الأولى**: قال الأصم: إن نصب الإمام عند ظهور الفتن واجب، وأما عند الأمن والعدل فلا.

**الثانية**: قال بعضهم: نصب الإمام عند ظهور الفتن غير واجب؛ لأنه ربما يصير نصبه سببًا لتمرد بعضهم عن الطاعة، فتزداد الفتن، أما عند ظهور العدل فهو واجب.

**الثالثة**: قول أكثر الخوارج: إنه لا يجب الإمام في شيء من الأوقات، فإن فعلوه جاز، وإن تركوه جاز أيضًا.

فهذا تفصيل مذاهب الناس في هذه المسألة.

ولنا فيه مقامان:

**أحدهما**: بيان أنه يجب علىٰ الخلق نصب رئيس لأنفسهم.

**وثانيهما**: بيان أنه لا يجب علىٰ الله نصب الإمام لهم.

**أما المقام الأول** فالدليل عليه أن نصب الإمام يتضمن اندفاع ضرر لا يندفع إلا بنصبه، ودفع الضرر عن النفس واجب بقدر الإمكان، وهذا يقتضي أنه يجب علىٰ العقلاء أن ينصبوا إمامًا لأنفسهم.

**بيان المقام الأول**: وهو أنه يجب علىٰ الخلق نصب رئيس لأنفسهم، فهو أنا نرى أن البلد إذا حصل فيه رئيس قاهر مهيب سائس يأمرهم بالأفعال الجميلة وينهاهم عن القبائح كان حال البلد في البعد عن التشويش والفساد والقرب من الانتظام والصلاح أتم مما إذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيس، والعلم به ضروري بعد استقراء العادات، فثبت أن نصب الرئيس يقتضي اندفاع أنواع من المضار لا تدفع إلا بنصبه، وإذا كان كذلك كان نصب هذا الرئيس دافعًا للضرر عن النفس.

وأمات أن دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الإمكان فهذا متفق عليه بين العقلاء، أما عند من يقول بالحسن والقبح العقليين فإنه يقول: وجوب هذا معلوم في بداهة العقول، وأما عند من ينكر ذلك فإنه يقول: وجوب هذا ثابت بإجماع الأنبياء

والرسل وباتفاق جميع الأمم والأديان.

**فإن قيل**: كما أن في نصب هذا الرئيس هذه المصالح لكن فيه أنواع من المفاسد:

**منها**: أنهم ربما يستنكفون عن طاعته فيزداد الفساد، ومنها أنه ربما استولى عليهم فيظلمهم، ومنها أنه بسبب تقوية رياسته يكثر الحرج، فيفضي إلىٰ أخذ الأموال من الضعفاء والفقراء.

**قلنا**: لا نزاع في أن هذه المحذورات قد تحصل، لكن كل عاقل يعلم أنه إذا قوبلت المفاسد الحاصلة من عدم الرئيس المطاع بالمفاسد الحاصلة من وجوده فالمفاسد الحاصلة من عدمه أزيد بكثير من المفاسد الحاصلة من وجوده، وعند وقوع التعارض تكون العبرة بالرجحان، فإن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير.

فهذا ما في هذا المقام.

**وبيان المقام الثاني** - وهو أنه لا يجب علىٰ الله نصب الإمام - فالخلاف فيه مع الإسماعيلية والإثنا عشرية علىٰ ما شرحناه، فنقول: الدليل علىٰ أنه غير واجب أنه لو وجب علىٰ الله نصب الإمام لكان الواجب إما نصب إمام يتمكن المكلف من الرجوع إليه والانتفاع به في دينه ودنياه، أو الواجب نصب إمام سواء كان كذلك أو لم يكن، والقسمان باطلان، فالقول بالوجوب باطل.

**إنما قلنا**: إن القسم الأول باطل لأنه غير موجود، ولو كان ذلك واجبًا علىٰ الله تعالىٰ لفعله، ولكنه ما فعله، فإن الواحد منا إذا احتاج إلىٰ هذا الإمام في أن يستفيد منه علما أو دينا أو يجلب بواسطته إلىٰ نفسه منفعة أو يدفع عنها مضرة فلو أتى بأي حيلة كانت لم يجد منه البتة أثرًا ولا خبرًا، والعلم بذلك ضروري.

**وإنما قلنا**: إن القسم الثاني باطل لأن المقصود من نصب هذا الإمام إما منفعة دينية أو دنيوية لا محالة، والانتفاع به يعتمد إمكان الوصول إليه، ولما تعذر إمكان الوصول إليه تعذر ذلك الانتفاع به، وإذا تعذر الانتفاع به لم يكن في نصبه فائدة أصلا، فكان القول بوجوب نصبه عبثًا.

**فإن قيل**: إن في نصبه أعظم الفوائد والمنافع، وهو أن يكون هاديًا إلىٰ معرفة الله تعالىٰ علىٰ قول الإسماعيلية أو أن يكون لطفًا في أداء الواجبات العقلية إلا أن الظلمة خوفوه تخويفًا احتاج معه إلا الاختفاء والاستتار فالذنب منهم ؛ حيث أحوجوه إلىٰ الاختفاء.

**فالجواب**: أن هذا المكلف المعين إذا لم يفعل فعلًا البتة يوجب أن يصير الإمام خائفًا منه، ثم إنه بقي بحال لا يمكنه الوصول إلىٰ هذا الإمام بشيء من الطرق، فقد صار محرومًا عن هذا الانتفاع لا بأمر صدر منه، فكان يجب علىٰ الله تعالىٰ أن يأمر الإمام بأن يظهر نفسه لهذا المحتاج، ولما لم يوجد شيء من ذلك علمنا أنه لا أصل لهذا الحديث.

واحتج الشريف المرتضى علىٰ أنه يجب علىٰ الله نصب الإمام بأن قال: نصب الإمام لطف، واللطف علىٰ الله واجب، فيلزم أن يكون نصب الإمام واجبًا علىٰ الله تعالىٰ.

واعلم أن مرادنا من اللطف الأمر الذي علم الله تعالىٰ من حال المكف أنه متى وجد ذلك الأمر كان حاله إلىٰ قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي أقرب مما إذا لم يوجد ذلك الأمر، بشرط أن لا ينتهي إلىٰ حد الإلجاء.

إذا عرفت هذا فنقول: إنما قلنا: إن نصب الإمام لطف لأن الخلق إذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن المعاصي، ويأمرهم بالطاعات كان حالهم في القرب من الطاعات والبعد عن المعاصي أكمل مما إذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيس، والعلم بصحة ما ذكرناه بعد استقراء العادات ضروري.

وإنما قلنا: إن اللطف واجب علىٰ الله تعالىٰ لوجهين:

**الأول**: أن من اتخذ ضيافة الإنسان وعلم أن ذلك الإنسان لا يحضر في تلك الضيافة إلا إذا ذهب إليه المضيف بنفسه، والتمس منه الحضور، فإن صدق فيما قال أنه يريد حضور ذلك الإنسان في ضيافته وجب أن يذهب إليه بنفسه ويلتمس منه الحضور، وإن لم يذهب إليه ولم يلتمس منه الحضور مع علمه بأنه إن لم يفعل ذلك لم يحضر علمنا أنه ما كان يريد حضور ذلك الإنسان في ضيافته، فكذا ههنا أنه تعالىٰ لو أراد من العبد فعل الطاعات والاجتناب عن المحظورات، وعلم انه لا يقدم العبد علىٰ ذلك الفعل إلا إذا نصب الله تعالىٰ له إمامًا وجب أن تكون تلك الإرادة مستلزمة لإرادة نصب الإمام، فإن لم يرد هذا امتنع كونه مريدًا لتلك الطاعات.

**الثاني**: أن فعل اللطف إزالة لعذر المكلف، فوجب أن يكون واجبًا قياسًا علىٰ التمكين.

والجواب عنه من وجوه كثيرة ذكرناها في "نهاية العقول" وفي كتاب "المحصول في الأصول" ونذكر ههنا نكتًا كافية في هذا الباب:

**الأول**: لا نسلم أن نصب الإمام لطف.

**وبيانه**: هو أن اللطف الذي قررتموه إنما يحصل من نصب إمام قاهر سائس، يرجى ثوابه ويخشى عقابه، وأنتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الإمام، أما أن الإمام الذي لا يرى له في الدنيا أثر ولا خبر فلا نسلم أنه لطف البتة، فإذن الإمام الذي يمكن بيان كونه لطفًا لا توجبون وجوده، والذي توجبون وجوده لا يمكن بيان كونه لطفًا، فسقط الاستدلال.

**والثانية**: كما أن كون الخلق أقرب إلىٰ الطاعة وأبعد عن المعصية أتم وأكمل عند وجود الإمام منه عند عدمه، فكذلك هذه الأحوال أكمل عند وجود القضاة المعصومين والعساكر المعصومة والنواب المعصومين، وأنتم لا توجبون شيئًا من ذلك علىٰ الله تعالىٰ، فعدم وجوب هذه الأشياء إما أن يقال: إنه لأجل أن الواجب تحصيل أصل التمكين ـ فأما تحصيل تكميل التمكين فغير واجب ـ أو يقال: كون القضاة والعساكر معصومين ـ وإن كان لطفًا من هذه الوجوه ـ إلا أنه ربما اشتمل علىٰ وجه خفي من وجوه المفسدة لا نعرفه، فلا جرم لا يجب علىٰ الله نصب القضاة المعصومين والعساكر المعصومين، وعلىٰ التقديرين فلم لا يجوز مثله في هذه المسألة ؟

**والثالثة**: أن كون الشيء مشتملًا علىٰ المصلحة من بعض الوجوه لا يمنع اشتماله علىٰ المفسدة من وجه آخر، والشيء لا يكون لطفًا واجبًا علىٰ الله تعالىٰ إلا إذا كان خاليًا عن جميع جهات المفسدة، فإذن لا يتم القول بأن نصب الإمام لطف بمجرد ما ذكرتم، بل لا بد معه من بيان كونه خاليًا عن جدميع المفسدة، وأنتم ما بينتم ذلك، فإذن لم يثبت أن نصيب الإمام لطف.

**لا يقال**: إنا في هذا المقام إنما نتكلم مع المعتزلة، وهم يسلمون لنا أن المعرفة إنما يجب تحصيلها علينا لكونها لطفًا في أداء الواجبات العقلية، فإن كان مجرد تجويز اشتمال الشيء علىٰ المفسدة يمنع من الحكم بكونه لطفًا وجب أيضًا أن لا يحكموا بكون المعرفة لطفًا ؛ لأن هذا الاحتمال قائم فيها.

**لأنا نقول**: الفرق ظاهر، وذلك لأن المعرفة لطف يجب علينا تحصيلها، ونحن إذا عرفنا في الشيء كونه مشتملًا علىٰ جهة من جهات الحسن، ولم نعرف فيه جهة من جهات القبح غلب علىٰ ظننا كونه لطفًا، والظن في حقنا قائم قائم مقام العلم في كونه سببًا لوجوب اللفعل علينا، فلا جرم كفى هذا القدر في أنه يجب علينا تحصيل معرفة الله تعالىٰ.

أما أنتم فإنما توجبون نصب الإمام على الله تعالىٰ، ولا يمكن الجزم بوجوبه على الله إلا إذا ثبت أنه في علم الله تعالىٰ خالٍ عن جميع جهات المفسدة، فأين أحد البابين من الآخر، بل لو ورد دليل سمعي على أنه تعالىٰ فعل ذلك استدللنا بأن الله تعالىٰ فعله على خلوه عن جميع جهات القبح، وعلى كونه لطفًا في نفسه لا على أنه واجب على الله تعالى، فظهر الفرق بين البابين

الرابعة: لا يبعد وجود زمان متى نصب لأهل ذلك الزمان رئيس سائس استنكفوا عن طاعته، فيصير ذلك الرئيس في ذلك الزمان سببًا لازدياد الفتنة.

**لا يقال**: هذا وإن كان محتملًا إلا أنه نادر، والنادر لا عبرة به.

**لأنا نقول**: هب أنه نادر إلا أنه لا زمان إلا ويحتمل أن يكون ذلك الزمان زمانًا لذلك النادر، وبتقدير أن يكون كذلك لم يكن نصب الرئيس فيه واجبًا، وحينئذٍ لا يمكنكم أن تقطعوا في شيء من الأزمنة بأنه يجب فيه نصب الإمام الرئيس على الله تعالىٰ.

الخامسة: أنكم إما أن تدعوا بأن نصب الإمام لطف في الشرعيات أو في العقليات، فإن كان الأول بطل قولكم ؛ لأن خلو الزمان عن التكاليف الشرعية جائز، فالإمام الذي هو لطف فيه أولى أن يجوز خلو الزمان عنه، وإن كان الثاني فنقول: إما أن تدعوا أن الإمام لطف في إدخال تلك الواجبات العقلية في الوجود سواء كان إدخالها في الوجود لأجل وجود وجوبها أو لهذا الوجه، وإما أن تقولوا بأن الإمام لطف في أن يدخلها المكلف في الوجود لأجل وجه وجوبها، والأول باطل ؛ لأن إدخالها في الوجود لا لأجل وجه وجوبها لا عبرة به البتة، فلم يبق إلا أن تدعوا أن الإمام لطف في أن يدخل المكلف الواجبات العقلية في الوجود، لأجل وجه وجوبها.

وهذا مما لا يمكنكم أن تذكروا في تقريره شيئًا، وذلك لأن إدخال الفعل في الوجود لأجل وجه وجوبه عبارة عن كيفية من كيفيات الدواعي القائمة بالقلوب، ومن أين يمكن إثبات أن نصب الإمام أبدًا له أثر في هذه الكيفيات ؟ بل لو قيل: إن الأمر بالعكس لكان أولى؛ لأن الممنوع متبوع، فإذا صار الإنسان محمودًا على فعل من الأفعال بالتخويف صار متنفرًا عنه، وإذا صار ممنوعًا عن الشيء صار راغبًا فيه.

فثبت: أن هذه التمويهات التي يذكرها هؤلاء الإثنا عشرية تميهات محضة، وأنه متى بحث عن محل الخلاف على التعيين لا يمكنهم أن يذكروا في تقرير مذهبهم بعد التلخيص خيالًا عن حجة.

السادسة: أن عند حصول هذا اللطف المقرب إما أن يعلن الله تعالىٰ بأنه حصل ما يمنع عن الفعل أو يعلم أنه لم يحصل هذا المانع البتة، فإن كان الأول فلا نسلم أنه يجب في العقول فعل مثل هذا اللطف؛ لأنه إذا كان بتقدير وجوده لا يحصل الفعل كما أن بتقدير عدمه أيضًا لا يحصل لم يكن فعل هذا اللطف واجبًا، بل الفعل يوجب الامتناع منه؛ لأنه لا فائدة في فعله البتة، وإن كان الثاني وهو أن الله تعالىٰ علم أن هذا اللطف يرجح جانب الفعل، وعلم أنه لم يحصل معه ما يمنع من الفعل، فمثل هذا يقتضي وجوب حصول الأثر - علىٰ ما بيناه في مسألة خلق الأفعال.

فلو كان نصب الإمام لطفًا بهذا التفسير لزالت المفاسد، وحصلت المصالح لا محالة، ولما لم يكن كذلك وجب أن لا يكون نصب الإمام لطفًا.

السابعة: هذا الذي يجعل نصب الإمام لطفًا فيه إن كان الله تعالىٰ عالما بوقوعه كان واجب الوقوع فلا حاجة به إلىٰ هذا اللطف، وإن كان عالمًا بعدم وقوعه كان ممتنع الوقوع، فلم يكن للطف فيه أثر البتة.

سلمنا: أن نصب الإمام لطف، لكن لا نسلم أن اللطف واجب، وقد قدمنا ما يدل علىٰ أنه لا يجب علىٰ الله شيء أصلًا ورأسًا.

فهذا هو الكلام المختصر في هذا الباب.

## الفصل الثاني: في أنه لا يجب أن يكون الإمام معصومًا

قال أصحابنا والمعتزلة والزيدية والخوارج: لا يجب أن يكون الإمام معصوما.

وقالت الإسماعيلية والإثنا عشرية: يجب.

لنا: أنا سنقيم الدلالة إن شاء الله تعالىٰ علىٰ صحة إمامة أبي بكر ﷺ وأجمعت الأمة علىٰ أنه ما كان واجب العصمة، لا أقول إنه ما كان معصومًا، وحينئذٍ يحصل لنا من مجموع هاتين المقدمتين أن الإمام ليس من شرطه أن يكون واجب العصمة.

أما الإثنا عشرية فقد احتجوا علىٰ وجوب عصمة الإمام بوجوه:

**الشبهة الأولى**: أنا إنما أحوجنا الخلق إلىٰ الإمام لجواز الخطأ عليهم، فلو حصل في الإمام هذا المعنى لافتقر هو أيضًا إلىٰ إمام آخر ، فيلزم التسلسل أو الدور، وهما محالان، فوجب أن لا يتحقق فيه جواز الخطأ.

واعلم أنهم احتجوا فقالوا: إن دليلنا في وجوب وجود الإمام وفي وجوب عصمته تعينه، وهو عين الدليل الذي يعرف به وجود الصانع ووجوب وجوده.

وذلك لأنا نقول: العالم يجوز وجوده ويجوز عدمه، فافتقر رجحان وجوده علىٰ عدمه إلىٰ مرجح، فكان قولنا: الخلق يجوز عليهم الطاعة ويجوز عليهم المعصية، فافتقر رجحان الطاعة علىٰ المعصية إلىٰ المرجح وهو الإمام، ثم قلنا: الجواز الذي هو علة الحاجة إلىٰ المؤثر غير حاصل في الصانع، وإلا افتقر إلىٰ مؤثر آخر، فيلزم إما الدور وإما التسلسل، فكذا ههنا.

**قلنا**: جواز الإقدام علىٰ المعصية غير حاصل في الإمام، وإلا لافتقر إلىٰ آخر، فيلزم إما الدور وإما التسلسل، وهما محالان، فثبت أن مسألة إثبات الإمامة بعينها

مطابقة لمسألة إثبات الصانع.

**الشبهة الثانية في وجوب العصمة**: أنه ثبت بالتواتر عن رسول الله ﷺ أن الشريعة التي جاء بها، فإنه أوجبها علىٰ جميع المكلفين إلىٰ يوم القيامة، ولما أوجبها علىٰ جميع المكلفين وجب وصولها إلىٰ جميع المكلفين، وإلا لكان ذلك تكليفًا بما لا يطاق.

إذا ثبت هذا فنقول: هذه الشرائع لا بد لها من حافظ يحفظها عن التغير، وزمن ناقل ينقلها إلينا، وذلك الناقل لا بد وأن يكون واجب العصمة، إذ لو لم يكن كذلك لم يكن نقله مفيدًا للعلم، وذلك الناقل الذي هو واجب العصمة إما أن يكون مجموع الأمة ـ علىٰ ما ذهب إليه من يقول: الإجماع حجة ـ أو بعض آحاد الأمة، والأول باطل؛ لن وجوب عصمة كل الأمة غير ثابت بالعقل، لأنا نرى النصارى علىٰ كثرتهم مجمعين علىٰ الأباطيل، فإذن وجوب عصمة مجموع الأمة لا يعرف إلا بالدلائل السمعية، وكل دليل نقلي فإنه لا يبعد تطرق التخصيص والنسخ إليه، فإذن كل دليل يدل علىٰ أن الإجماع حجة فإنه لا يتم كونه دليلًا إلا إذا عرفنا أنه لم يوجد له ناسخ ولا مخصص، وإنما يحصل لنا العلم بهذا العدم لو عرفنا أنه لو حصل هذا الناسخ أو هذا المخصص لوجب أن يصل إلينا، وإنما نعرف أنه لو كان لوصل لنا لو علمنا أنه لا يجوز علىٰ الأمة أن يُخِلُّوا بنقل بعض الشرائع، وإنما نعرف أنه لا يجوز فيهم هذا الإخلال إذا عرفنا كونهم موصوفين بوجوب العصمة، فثبت ان العلم بأنه لم يحصل الإخلال بنقل الشريعة متى استفدناه من الإجماع لزم الدور، والدور باطل، فكان هذا القسم باطلًا.

وإذا بطل هذا القسم ثبت أن المتكفل بنقل الشريعة وحفظها عن التغيير والتبديل أشخاص معينون موصوفون بوجوب العصمة، وذلك هو المطلوب.

**لا يقال**: لم لا يجوز أن يقال: الشريعة تبقى محفوظة بنقل أهل التواتر ؟

**لأنا نقول**: نقل أهل التواتر يدل علىٰ أن ما نقلوه صحيح لكن لا يدل علىٰ أن الذي لم ينقلوه لم يوجد، فأين أحد البابين من الآخر ؟ وهذه الشبهة كانوا يرتبونها علىٰ وجوه سخيفة، ونحن رتبناها لهم علىٰ هذا الوجه.

**الشبهة الثالثة**: الإمام في اللغة عبارة عن الشخص الذي يؤم به ويقتدى به كالرداء، فإنه اسم لما يرتدى به، واللحاف اسم لما يلتحف به، إذا ثبت هذا فنقول: لو جوزنا الذنب علىٰ الإمام فحال إقدامه علىٰ ذلك الذنب إما أن يقتدى به أو لا يقتدى به، فإن كان الأول كان الله قد أمر بالذنب، وإنه غير جائز، و إن كان الثاني خرج الإمام عن كونه إمامًا، لأن المأموم إذا رأى ما علم حسنه فعله، وإذا رأى ما علم قبحه لم يفعله، وحينئذٍ لا يكون متبعًا له، ولا مقتديًا به، بل يكون متبعًا للدليل، وذلك يقدح في كونه إمامًا، فثبت أن الخطأ علىٰ الإمام غير جائز.

**الشبهة الرابعة**: لو جاز الذنب علىٰ الإمام فبتقدير إقدامه علىٰ سفك الدماء واستباحة الفروج وأنواع الظلم إما أن يجب علىٰ الرعية منعه عن هذه الأفعال أو لا يجب، فإن وجب فإما أن يجب ذلك علىٰ مجموع الأمة أو علىٰ آحاد الأمة.

**أما القسم الأول**: وهو وجوب ذلك علىٰ مجموع الأمة فلا جائز أن يقال: يجب علىٰ مجموع الأمة منعه عن تلك الأفعال لوجهين:

**الأول**: أن إطباق جميع الرعايا الموجودين في الشرق والغرب علىٰ الفعل الواحد ممتنع، وحينئذٍ لا يحصل منع الإمام عن تلك الأعمال المنكرة.

**الثاني**: أنا نرى الملك العظيم إذا أقدم علىٰ فعل قبيح فكل واحد من آحاد الرعايا يخاف من إظهار الإنكار عليه ؛ لأنه يخاف أن يصير غيره موافقًا لذلك الملك في ذلك الفعل القبيح، وحينئذ يأخذون هذا الواحد الذي أظهر الإنكار ويقتلونه، وإذا كان هذا الخوف حاصلًا لكل واحد من آحاد الرعية امتنع اجتماعهم علىٰ منع ذلك الملك عن ذلك الفعل القبيح.

**وأما القسم الثاني**: وهو أن يجب علىٰ كل أحد من آحاد الرعية إظهار الإنكار علىٰ الملك الكبير فهذا أيضًا بعيد من وجهين:

**الأول**: أن كل واحد من آحاد الرعية لا يقوى علىٰ مقاومة أمير صغير، فكيف علىٰ معاداة ملك الدنيا.

**الثاني**: أن المقصود من نصب الإمام أن يؤدب كل واحد من آحاد الرعية، فلو كلفنا كل واحد من آحاد الرعية أن يؤدب الإمام لزم الدور، فإن هذا إنما ينزجر

عن معصيته بسبب ذلك، وذلك ينزجر بسبب هذا، ومعلوم أن الدور باطل.

**وأما القسم الثالث:** وهو أن يقال: إن عند إقدام الإمام علىٰ المعاصي والفواحش لا يجوز منعه عنها البتة ـ فهو أيضًا باطل؛ لأن الدلائل الدالة علىٰ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عامة، فتتناول الإمام وغيره، وأيضًا فعلى هذا الطريق يصير نصب الإمام سببًا لتكثير الفواحش، و معلوم أن المقصود منه تقليلها، وهذا يفضي إلىٰ التناقض فثبت أن الإمام لو لم يكن واجب العصمة لأفضى إلىٰ هذه الأقسام الباطلة، فوجب القول بكونه باطلًا.

**الشبهة الخامسة:** التمسك بقوله تعالىٰ لإبراهيم: ﴿قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِيۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهۡدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] دلت الآية علىٰ أن عهد الإمامة لا يصل إلىٰ من كان ظالما، وكل من كان مذنبًا، فإنه ظالم، قال تعالى: ﴿فَمِنۡهُمۡ ظَالِمٞ لِّنَفۡسِهِۦ﴾ [فَاطِر: ٣٢] فصارت الآية نصًا في أن كل من كان مذنبًا سواء كان ذنبه ظاهرًا أو باطنًا فإنه لا يكون إمامًا، وإذا كان كذلك ثبت أن الإمام لا بد وأن يكون معصومًا.

**والجواب عن الشبهة الأولىٰ:** أنها مبنية علىٰ المسألة الأولى، وهي أن الخلق لما كان الخطأ عليهم جائزًا احتاجوا إلىٰ نصب الإمام، وقد تقدم الجواب عن كلامهم فيه.

**والجواب عن الشبهة الثانية:** أن الشريعة إنما تبقى محفوظة بنقل الناقل المعصوم لو كان ذلك الناقل المعصو م بحيث يرى ويمكن الوصول إليه والرجوع إلىٰ قوله، فأما إذا لم يكن كذلك لم تصر الشريعة محفوظة بنقله، فسقطت هذه الشبهة.

**والجواب عن الشبهة الثالثة:** أنه لا نزاع في أنه يجب علىٰ كل واحد من آحاد الرعية أن يقتدي بنواب الإمام من القضاة والعلماء والشهود، مع أنهم بالاتفاق ليسوا معصومين، وكل ما يقولونه فيهم فهو جوابنا عن الإمام الأعظم.

**والجواب عن الشبهة الرابعة:** المعارضة أيضا بنواب الإمام، وذلك أن الإمام المعصوم إذا فوض الإمارة والوزارة إلىٰ بعض الناس فذلك المفوض إليه غير معصوم، وبتقدير صدور الذنب عنه فالمانع له إما الإمام الأكبر وحده أو مع غيره.

**والأول:** وهو أن المانع له هو الإمام الأكبر وحده، فهو باطل؛ لأن الإمام

الأكبر وحده لا يقدر علىٰ دفع ذلك الأمير مع عساكره الكثيرة،ألا ترى أن عليًا ﷺ لم يقدر علىٰ دفع معاوية عن الأمر مع ما كان معه من العساكر الكثيرة، فضلا عن أن يقدر عليه وحده.

**والثاني**: ـ وهو أن الدافع لذلك الأمر هو الإمام الأكبر مع عساكره ـ فهذا أيضًا باطل لأن عساكره ليسوا معصومين، فربما لا يمتثلون أمر الإمام المعصوم.

فثبت أن تفويض الإمارة والوزارة إلىٰ غير المعصوم سبب لازدياد الشر والفتنة، وكل ما تقولونه ههنا فنحن أيضًا نقوله في الإمام.

**والجواب عن الشبهة الخامسة**: أن الآية دالة علىٰ أن شرط الإمام أن لا يكون مشتغلًا بالذنب، فأما أن يكون واجب العصمة، فلا دلالة عليه.

## الفصل الثالث: فيما يصير الإمام به إمامًا

اتفقت الأمة علىٰ أن النص من الله تعالىٰ ورسوله علىٰ شخص بالإمامة سبب مستقل لصيرورته إماماً، لكنهم اختلفوا في أنه هل يصير إمامًا بطريق آخر سوى هذا التنصيص أم لا؟ فقالت الزيدية: إن الفاطمي إذا كان عالما زاهدًا وخرج بالسيف ودعا إلىٰ نفسه بالإمامة صار إمامًا، وقال أصحابنا والمعتزلة: عقد البيعة سبب لحصول الإمامة، والإثنا عشرية أنكروا ذلك.

لنا: أنا سنقيم الدلالة علىٰ صحة إمامة أبي بكر ﷺ وإمامته لم تنعقد إلا بالبيعة، وهذا يقتضي أن البيعة طريق لحصول الإمامة، أما الإثنا عشرية فقد احتجوا علىٰ أن البيعة لايمكن أن تكون سببًا لحصول الإمامة بوجوه:

**الشبهة الأولى**: أن هؤلاء الذين يبايعون الإمام لا قدرة لهم البتة علىٰ التصرف في أقل الأمور، وعلىٰ أقل الأشخاص، ومن لا قدرة له علىٰ التصرف في أقل الأمور وعلىٰ أقل الأشخاص كيف يعقل أن تكون له قدرة علىٰ إقدار الغير علىٰ التصرف في جميع أهل الشرق والغرب ؟

**الشبهة الثانية**: أن إثبات الإمامة بالبيعة والعقد يفضي إلىٰ الفتنة ؛ لأن كل أهل بلد يقولون: الإمام منا أولى، والعقد الصادر منا أرجح، ولا يمكن ترجيح البعض علىٰ البعض فيفضي إلىٰ الهرج وإثارة الفتنة، ومعلوم أن المقصود من نصب الإمام إزالة الفتنة بقدر الإمكان، فنصب الإمام بطريق البيعة يفضي إلىٰ التناقض، فكان باطلًا.

**الشبهة الثالثة**: أن منصب الإمامة أعلى وأعظم من منصب القضاء والحسبة، وأهل البيعة لما لم يتمكنوا من نصب القاضي والمحتسب فبأن لا يتمكنوا من نصب الإمام الأعظم أولى.

**الشبهة الرابعة**: الإمام نائب الله تعالىٰ، ونائب رسوله، ونيابة الغير لا تحصل

إلا بإذن ذلك الغير، فوجب أن لا يثبت الإمام إلا بنص الله ورسوله، فثبت أن الإمامة لا تثبت إلا بالنص.

**الشبهة الخامسة**: أن الإمام يجب أن يكون واجب العصمة، وأن يكون أفضل الخلق كلهم، وأن يكون أعلم الأمة كلهم، وأن يكون مسلمًا فيما بينه وبين الله ولا اطلاع لأحد من الخلق علىٰ هذه الصفات، والله تعالىٰ هو العالم بها، وإذا كان كذلك وجب أن لا يصح نصب الإمام إلا بالنص.

**والجواب عن الأول**: أنه منقوض بما أن الشاهد لا قدرة له علىٰ التصرف في المدعى عليه، ثم إن القاضي بقوله يصير متمكنا من التصرف فيه، فكذا ههنا.

**والجواب عن الثاني**: أن الترجيح يحصل إما بزيادة العلم أو الزهد أو السن أو النسب أو كثرة ميل الخلق إليه، فإن حصل الاستواء في الكل وتعذر الترجيح فيتدافعان ويبتدئان بعقد آخر.

**والجواب عن الثالث**: أنه لا استبعاد في أن يأذن الله تعالىٰ في تولية الإمامة ولا يأذن في تولية القضاة، وأيضًا فالتحكم جائز علىٰ مذهب بعض الفقهاء.

**والجواب عن الرابع**: وهو قولهم: إذا كان نصب الإمام من الأمة كان الإمام نائب الأمة لا نائب الله تعالىٰ، فجوابه: لم لا يجوز أن يكون اختيار الأمة شخصًا معينًا يكشف عن كونه نائب الله تعالىٰ ؟

**والجواب عن الخامس**: أنا لا نسلم أن العلم القطعي بحصول تلك الصفات شرط، بل الشرط حصول الظن فقط.

## الفصل الرابع: في الدلالة على أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ أبو بكر رضي الله عنه

والمعتمد في المسألة: ان الأمة مجمعة علىٰ أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ إما أبو بكر، وإما علي، وإما العباس رضي الله عنهم وإذا بطل القول بأن الإمام هو علي أو العباس رضي الله عنهما وجب القطع بأن الإمام هو أبو بكر رضي الله عنه.

واعلم أن هذا الدليل مبني علىٰ مقدمات:

**المقدمة الأولىٰ**: أن الأمة مجمعة علىٰ أن الإمام بعد رسول الله ﷺ أحد هؤلاء الثلاثة.

واعلم أن الأنصار طالبوا الخلافة لأنفسهم في أول الأمر، وقالوا: منا أمير ومنكم أمير، فلما ناظرهم أبو بكر في ذلك تركوا قولهم، فصار ذلك القول باطلًا بإجماع الأمة، وكان من نظر في كتب السير علم وتيقن اتفاق الأمة علىٰ أن الإمام بعد رسول الله ﷺ ليس إلا أحد هؤلاء الثلاثة.

**المقدمة الثانية**: أن عليًا رضي الله عنه ما كان بعد وفاة الرسول ﷺ في العجز إلىٰ حيث لا يمكنه طلب حق نفسه، وما كان أبو بكر رضي الله عنه في القوة والتسلط بحيث يمكنه غصب الحق من عليٍّ رضي الله عنه.

والدليل عليه: أن عليا رضي الله عنه كان في غاية الشجاعة والشهامة، وكانت فاطمة رضي الله عنها مع علو منصبها زوجة له، وكان الحسن والحسين رضي الله عنهما ابنيه، وكان العباس مع علو منصبه معه.

فإنه يروى في الأخبار: أن العباس قال لعلي: امدد يدك أبايعك حتىٰ يقول الناس عم رسول الله بايع ابن عم رسول الله، ولا يختلف عليك اثنان، والزبير كان مع غاية شجاعته مع علي، فإنه يروى أن سل سيفه وقال لا أرضى بخلافة أبي بكر،

وأما أبو سفيان فإنه قال: أرضيتم يا بني عبد مناف أن تلي عليكم تيم،؟ والله لأملأن الوادي عليكم خيلًا ورجلًا، وأما جملة الأنصار فإنهم كانوا أعداء أبي بكر، وذلك لأنهم طلبو ا الإمامة لأنفسهم، فدفعهم أبو بكر عنها بقوله ﷺ: **«الأئمة من قريش»**.

فلو كان علي ﷺ منصوصًا عليه نصًا ظاهرًا لعرفوه، ولو عرفوه لقالوا لأبي بكر: نحن أردنا أن نأخذ الخلافة لأنفسنا، فلما منعتنا عنها فنحن نمنعك أيضًا عن الظلم، ونسلمها إلىٰ مستحقها، فإن من المعلوم أن الخصم القوي إذا وجد مثل هذا الطعن لا يتركه.

فثبت بما ذكرنا: أن الإمامة لو كانت حقًا لعلي بالنص لكان في غاية القدرة علىٰ أخذها ومنع الظالم المنازع فيها، وأما أبو بكر فمعلوم أنه ما كان معه عسكر ولا شوكة ولا مال، وعند الروافض أنه كان ضعيفًا جبانا، ومتى كان الأمر كذلك استحال في مثل علي مع كثرة أسباب أمره، والقوة والشوكة في حقه أن يصير عاجزًا في يد شيخ ضعيف ليس له مال ولا عسكر، ولا قوة بدن ولا قوة قلب، ثم يبلغ ذلك العجز إلىٰ حيث لم يخرج عن داره، ولم يظهر المحاربة والمنازعة بوجه من الوجوه، وهذا مما لا يقبله العقل البتة.

واعلم أن أحوال الإثنى عشرية في هذا الباب عجيب، وذلك لأنهم إذا وصفوا عليًا بالشجاعة والشوكة بالغوا في ذلك الوصف بحيث يخرجونه عن المعقول، وإذا تكلموا في هذه المسألة، وصفوا عليًا بالعجز، ويبالغون فيه مبالغة يخرجونه عن المعقول.

**المقدمة الثالثة** أن نقول: لما ثبت بالإجماع أن الإمام أحد هؤلاء الثلاثة، فنقول: وجدنا عليًا وعباسًا وتركا المنازعة مع أبي بكر، وذلك الترك إما للعجز أو للقدرة، لا جائز أن يكون للعجز لما قررنا في المقدمة الثانية، فثبت أنهما تركا المنازعة مع القدرة علىٰ المنازعة، فإن كانت الإمامة حقًا لواحد منهما، كان ترك هذه المنازعة معصية كبيرة، وذلك يوجب انعزالهما، وإذا ثبت انعزالهما ثبت القول بإمامة أبي بكر ﷺوإن لم تكن الإمامة حقاً لهما وجب أن تكون كقًا لأبي بكر لئلا يخرج الحق عن جميع أقوال الأمة، فثبت أنه لا بد علىٰ كل حال من الاعتراف

بإمامة أبي بكر ﷺ.

واعلم أنه لا كلام للمخالف علىٰ هذا الدليل إلا كلامهم المشهور من أن عليًا إنما ترك المحاربة لأجل الفتنة والخوف، ونحن أبطلنا هذا الكلام، فيبقى هذا الدليل سالمًا عن المعارضة.

أما الشيعة: فقد احتجوا علىٰ أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب لوجوه:

**الشبهة الأولى**: ـ وهي التي عليها يعولون وبها يصولون ـ أن قالوا: أجمعت الأمة علىٰ أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ إما علي، وإما أبو بكر وإما العباس ﷺ ولا يجوز أن يكون الإمام هو أبو بكر أو العباس، فتعين أن يكون الإمام هو فيفتقر في تقدير هذا الدليل إلىٰ مقدمتين:

**المقدمة الأولى**: أن الإجماع حجة، قالوا: والدليل عليه أنا قد دللنا علىٰ أن زمان التكليف لا يخلو من معصوم البتة، وقول المعصوم حجة، فإذا حصل الإجماع كان ذلك الإجماع مشتملًا علىٰ قول ذلك المعصوم، فوجب أن يكون الإجماع حجة.

**المقدمة الثانية**: أن أبا بكر والعباس لم يكونا صالحين للإمامة، قالوا: لأنه ثبت بالعقل أن الإمام لا بد وأن يكون واجب العصمة، وثبت بإجماع الأمة أنهما ما كانا واجبي العصمة، وإذا ثبت أن الإمام يجب أن يكون واجب العصمة، وثبت أنهما ما كانا واجبي العصمة، ثبت أنهما ما كانا صالحين للإمامة، ولما بطلت إمامتهما وجب القطع بإمامة علي حتىٰ لا يخرج الحق عن قول كل الأمة.

فهذا هو العمدة الكبرى للإثنى عشرية في هذه المسألة.

**الشبهة الثانية**: أن أبا بكر والعباس لم يكونا صالحين للإمامة، قالوا: لأنه ثبت بالعقل انه لو كان أبو بكر إماما لكانت إمامته إما أن تثبت بالنص أو بالبيعة، والقسمان باطلان، فبطل القول بإمامة أبي بكر، اما الحصر فلأن كل من قال بإمامته لم يثبتها إلا بأحد هذين الطريقين، وإنما قلنا: إنه لا بمكن إثباتها بالنص لأنه لو كان منصوصًا عليه بالإمامة لكان توقيفه يوم السقيفة إمامة نفسه علىٰ البيعة من أعظم المعاصي، وذلك

يقدح في إمامته، ولكان قوله: "أقيلوني" من أعظم المعاصي، وإنما قلنا: إنه لا يمكن إثباتها بالبيعة للوجوه التي حكيناها في الفصل الثالث، حكاية عنهم، ففيه بين أنه لا يجوز أن تكون البيعة طريقًا إلىٰ ثبوت الإمامة، قالوا: فثبت أنه لو كان إماماً لكانت إمامته بأحد هذين الطريقين، وثبت فساد كل واحد منهما، فبطل القول بكونه إماما.

**الشبهة الثالثة**: قالوا: إنه ﷺ نص علىٰ إمامة علي بن أبي طالب ؓ نصًا جليًا لا يقبل التأويل، فوجب القطع بكونه إمامًا، والذي يدل علىٰ وجود هذا النص الجلي: أن هذا النص ثبت بخبر التواتر، وخبر التواتر يفيد العلم.

**وإنما قلنا**: إنه ثبت بخبر التواتر لأن خبر التواتر عن الأمور الماضية يعتبر في كونه مفيدًا للعلم بثلاث شرائط:

**أولها**: أن يكون المخبرون بلغوا في الكثرة والتفرق في البلاد إلىٰ حيث يمتنع عقلًا اتفاقهم علىٰ الكذب، وهذا الشرط حاصل ههنا، وذلك لأن الشيعة مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الأرض ومغاربها، يخبرون عن أن وجود هذا النص حاصل.

**وثانيها**: أن يكون المخبرون إنما يخبرون عن أمر محسوس، وهذا الشرط حاصل ههنا، وذلك لأن المخبر عنه تنصيص محمدﷺ علىٰ إمامة علي، وذات محمدﷺ وذات وعلي، وتكلم محمدﷺ بهذا الكلام أمر محسوس، وهذا الشرط ههنا حاصل.

**وثالثها**: ان يكون حال المخبرين في كثرتهم وامتناع اتفاقهم علىٰ الكذب في جميع الأزمنة مثل ما في هذا الزمان.

والذي يدل علىٰ حصول هذا الشرط في هذه الوا قعة وجهان:

**الأول**: أن هؤلاء الشيعة مع كثرتهم وامتناع اجتماعهم علىٰ الكذب يخبرون أنه أخبرهم قوم شأنهم كذلك، وكذلك الطبقة الثانية والثالثة، وهكذا جميع الطبقات إلىٰ زمان محمدﷺ وعلي ؓ كانوا في الكثرة وامتناع اجتماعهم علىٰ الكذب علىٰ ما هم عليه في هذا اليوم، ولما كان أهل زماننا بالغين إلىٰ التواتر وهؤلاء قد أخبروا أن كل واحد مكن الطبقات الماضية كانوا هكذا حصل العلم بأن الطبقات الماضية كانوا علىٰ هذه الصفة.

**الثاني**: لو فرضنا أن بعض الطبقات الماضية كانوا أقل من عدد التواتر لوجب أن يشتهر ذلك، وأن يصل هذا الخبر إلينا، ولما لم يصل هذا الخبر إلينا علمنا أن المخبرين عن هذا الخبر في جميع الطبقات كانوا موصوفين بالصفات المعتبرة في التواتر . فثبت بما ذكرنا حصول التواتر في نص رسول الله ﷺ علىٰ إمامة علي بن أبي طالب، وخبر التواتر يفيد العلم، وذلك يفيد المطلوب.

**الشبهة الرابعة**: أن الإمام منصوص عليه من قبل رسول الله، ومتى كان الأمر كذلك وجب أن يكون الإمام هو علي بن أبي طالب ﵁.

والفرق بين هذه الشبهة والشبهة الثانية أنهم في الشبهة الثانية بينوا أنه لا يجوز أن تكون البيعة طريقاً إلىٰ ثبوت الإمامة، وأما ههنا فإنهم لا يقولون: البيعة لا يجوز أن تكون طريقًا إلىٰ الإمامة بل قالوا: هب أن البيعة يجوز أن تكون طريقًا للإمامة إلا أنه صحت الدلالة علىٰ أن رسول الله ﷺ نص علىٰ إمامة من يكون إماما بعده، ثم يستنتج من هذا أن ذلك المنصوص عليه لا بد وأن يكون هو علي.

وإنما قلنا: إنه ﷺ نص علىٰ إمامة من كان بعده لوجوه:

**الأول**: أن النبي ﷺ لم يخرج عن المدينة قط إلا قد استخلف عليها رجلًا، وإنما كان يفعل ذلك كيلا يختل أمر الرعية، وهذا المعنى بعد الموت أهم؛ لأن رعاية المصالح وقت الغيبة وإن كانت شاقة إلا أنها كانت ممكنة أما رعايتها بعد الموت فغير ممكنة، فلما لم يترك الرسول ﷺ الاستخلاف وقت الغيبة القليلة فكيف يجوز أن يتركه وقت الغيبة العظمى، وهي الموت؟!

**الثاني**: أن النبي ﷺ قال: «**إنما أنا لكم مثل الوالد لولده، فإذا ذهب أحدكم إلىٰ الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها**» الحديث، فكما أنه يجب علىٰ الوالد المشفق رعاية مصالح أولاده حال حياته فكذا يجب عليه رعاية مصالحهم بعد مماته، لئلا يضيعوا، ومعلوم أنه لو لم يستخلف ولم ينص علىٰ أحد لضاعوا في دينهم ودنياهم، فوجب القطع بأنه نص علىٰ من يكون إماما بعده.

**الثالث**: أن النبي ﷺ بالغ في الشفقة علىٰ الأمة، وفي إرشادهم إلىٰ الأصلح أن علمهم في كيفية الاستنجاء ثلاثين أدبًا، ومن المعلوم أن المصالح المتعلقة

بالإمامة التي هي أعظم المصالح في الدين والدنيا بعد الرسالة، أعظم من سائر المصالح، فلما علَّم في أخس المصالح وأدونها رتبة ـ وهو الاستنجاء ـ ثلاثين أدبًا نكيف يليق به أن يرسل أمر الإمامة بالكلية مع أنها أعظم المناصب في الدين والدنيا ؟

الرابع: أنه ﷺ لم يخرج من الدنيا حتىٰ صار أمر الدين كاملًا، كما قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المائدة: ٣] والإمامة أعظم أركان الدين، فهذا يقتضي أن أمر الإمامة قد تم قبل وفاته . وهذا المعنى إنما يحصل إذا قلنا: إنه نص علىٰ إمامة شخص معين، فثبت بمجموع ما ذكرنا أنه ﷺ نص حال حياته علىٰ إمامة من يكون إمامًا بعده, ونقول: ذلك الشخص لا يجوز أن يكون هو أبا بكر، إذ لو كان كذلك لكان توقيفه الأمر علىٰ البيعة من أعظم المعاصي، وذلك يقدح في إمامته، ولما ثبت أنه ليس أبا بكر ولا العباس ثبت أنه علي لئلا يخرج الحق عن قول كل الأئمة.

الشبهة الخامسة: أن عليًا أفضل الخلق بعد الرسول ﷺ والأفضل يجب أن يكون إماما  أما المقدمة الأولى: فسيجيء تفسيرها بعد ذلك، وأما المقدمة الثانية: فالدليل علىٰ صحتها: أن من جعل إمامًا لغيره فقد جعل متبوعًا لذلك الغير، وجعلُ الأكمل تبعًا للأنقص قبيح في العقول؛ ألا ترى أنه من بنى مدرسة فجعل واحدًا من أوساط الفقهاء مدرسا فيها، ثم أمر الشافعي وأبا حنيفة أن يجلسا في درسه، وأن يكونا من أتباعه وأشياعه فإن كل واحد يذمه علَيه ويلومه ويقول: إنك جعلت الكامل تبعا للناقص، وهذا قبيح في العقول، وإذا ثبت أن عليًا أفض الخلق وثبت أن الأفضل هو الإمام ثبت أن عليًا هو الإمام بعد رسول الله ﷺ.

الشبهة السادسة: قالوا: إن عليًا أعلم الصحابة وأشجعهم وأشدهم التصاقًا برسول الله ﷺ، فوجب أن يكون هو القائم مقامه  أما أنه أعلم وأشجع فسيأتي الدليل عليه, وأما أنه أشدهم التصاقًا برسول الله ﷺ فهو ظاهر  أما من حيث النسب فلا شك فيه، وأما من حيث الصهرية فكذلك  وإذا ثبت هذا وجب أن يكون هو الإمام ؛ لأن الإمام هو الذي يؤتم به ويقتدي به  وهذا لا يتأتى إلا بسبب العلم والشجاعة، وإذا كان علمه وشجاعته أكثر كان الاقتداء به والاهتداء بهداه أولى.

**الشبهة السابعة**: قوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] أمر بطاعة أولي الأمر أمرًا جازماً، فوجب علىٰ أولي الأمر أن لا يأمروا إلا بالطاعة، إذ لو جاز أن يأمروا بالمعصية مع أن الله تعالىٰ أمرنا بطاعتهم مطلقًا لكان قد أمرنا ـ علىٰ هذا التقدير ـ بالمعصية، وذلك باطل، إذا ثبت هذا علمنا أن أولي الأمر الذين أمرنا الله بطاعتهم لايأمرون إلا بالطاعة، وهذا يقتضي أن المراد بأولي الأمر في هذه الآية شخص واجب العصمة، فثبت أن الإمام يجب أن يكون واجب العصمة، وكل من قال بذلك قال إنه علي ﷺ.

**الشبهة الثامنة**: أن أبا بكر والعباس ما كانا صالحين للإمامة، فتعين أن يكون الإمام هو علي، إنما قلنا إنهما ما كانا صالحين وذلك لأنهما كانا كافرين في أول الأمر، وكل من كفر بالله طرفة عين لم يصلح للإمامة، والدليل عليه قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾ [البقرة: ١٢٤] وجه الاستدلال به أن لفظ العهد مطلق، وذكر الإمامة قد جرى قبل ذلك، فوجب أن يكون المراد من هذا العهد هو الإمامة.

إذا ثبت هذا فنقول: كل من كان كافرًا فهو ظالم، لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣] ولقوله تعالىٰ: ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٥٤] وإذا ثبت هذا فنقول: كل شخص اتصف بالكفر فهو في تلك الحالة يتصف بالظلم، فكان في ذلك الوقت موصوفًا بأنه ظالم، فوجب أن يصدق عليه في ذلك الوقت أنه لا ينال عهد الإمامة، وقولنا بأنه لا ينال عهد الإمامة، كلام يتناول الوقت الخاص الحاضر، وجملة الأوقات المستقبلة، بدليل صحة استثناء جميع الأوقات منه، فيقال: إن هذا الظالم، والكافر لا ينال عهد الإمامة لا بعد كفره ولا بعد ظلمه، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحت اللفظ، فثبت أن الكافر حال ما كان موصوفًا بكفره صدق عليه أنه لا ينال عهد الإمامة البتة في شيء من أوقات وجوده لا حال كفره، ولا بعد كفره. وإذا ثبت هذا ثبت أن كل من كفر بالله طرفة عبن فإنه لا ينال عهد الإمامة بمقتضى هذه الآية، وثبت أن أبا بكر وعمر والعباس ﷺ كانوا قبل ظهور دين محمد ﷺ علىٰ الكفر، فوجب أن يخرجوا عن صلاحية الإمامة، وإذا خرجوا عن هذه الصلاحية تعين علي ﷺ للإمامة.

واعلم أن هذه الآية كما دلت على أن عليًا هو الإمام بعد النبي ﷺ فكذلك تدل على أنه لم يكفر طرفة عين بالله ؛ لأنه لو كان قد كفر بالله في أول عمره لزم بحكم هذه الآية أن لا يكون أهلًا للإمامة، فثبت أيضًا أن أبا بكر والعباس ليسا أهلا للإمامة بمقتضى هذه الآية، فيلزم خروج أبي بكر والعباس وعلي عن أهلية الإمامة، ويكون إجماع الأمة على أن الإمام بعد رسول الله أحد هؤلاء الثلاثة باطلاً، ولما كان الطعن في الإجماع فاسدًا وثبت ان أبا بكر والعباس كانا قد كفرا بالله قبل ظهور دين محمد ﷺ ثبت أن عليًا ﷺ لم يكفر بالله قط، حتىٰ لا يلزم الطعن في الإجماع.

**الشبهة التاسعة**: التمسك بقوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿١١٩﴾﴾ [التوبة: ١١٩] أمرنا بالكون مع الصادقين، والأمر بالكون مع الصادقين مشروط بوجود من يعلم قطعا أنه من الصادقين، هو الذي يعلم منه كونه واجب العصمة، فثبت أن الخلق مأمورون بمتابعة شخص واحد واجب العصمة، وإذا ثبت ذلك ثبت أن الإمام وهو علي بالوجه الذي قررناه بالطرق المتقدمة.

**الشبهة العاشرة**: التمسك بقوله تعالىٰ: ﴿وَأُو۟لُوا۟ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ [الأنفال: ٧٥] وهذه الأولوية مطلقة، فوجب حملها على الكل دفعًا للإجمال، وأيضًا يصح استثناء أي وصف أريد كقوله: ﴿وَأُو۟لُوا۟ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ [الأنفال: ٧٥] إلا في كونه قائما مقامه بعد موته، وإلا في التصرف في اتباعه، وحكم الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل، فثبت أن هذا اللفظ يتناول الإمامة. إذا ثبت هذا فنقول: لا شك أن أبا بكر ما كان من أولي الأرحام لمحمد ﷺ وكان عليٌّ كذلك، فكان عليٌّ ﷺ أولى بالإمامة.

**الشبهة الحادية عشرة**: التمسك بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [المائدة: ٥٥]

وجه الاستدلال بالآية أن نقول: هذه الآية تدل على إمامة شخص معين، ومتى كان الأمر كذلك وجب أن يكون ذلك الشخص هو علي.

أما بيان **المقام الأول**: فالدليل عليه أن لفظ الولي مستعمل في معنيين:

أحدهما: المتصرف، كقوله ﷺ: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحا باطل».

والثاني: المحب والناصر كقوله تعالىٰ: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١] و يجب ألا يكون حقيقة في معنى آخر تقليلًا للاشتراك.

إذا ثبت هذا فنقول: الولي المذكور في هذه الآية ليس بمعنى الناصر، فوجب أن يكون بمعنى المتصرف، وإنما قلنا إنه ليس بمعنى الناصر لأن الولي المذكور في هذه الآية غير عام في حق كل المؤمنين؛ لأنه تعالىٰ ذكره بكلمة ﴿إِنَّمَا﴾ وهي للحصر، قال الشاعر:

ولست بالأكثر منهم حصى وإنما العزة للكاثر

وأما الولاية بمعنى النصرة فهي عامة في حق كل المؤمنين، بدليل قوله تعالىٰ: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١] ويلزم من صحة هاتين المقدمتين القطع بأن الولاية المذكورة في هذه الآية ليس بمعنى النصرة، وإذا بطل هذا المعنى وجب أن يكون المراد من الولاية المذكورة في هذه الآية التصرف فصار معنى الآية: إنما المتصرف فيكم أيها الأمة هو الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بكذا وكذا، والمتصرف في كل الأمة هو الإمام، فثبت أن هذه الآية دالة علىٰ إمامة شخص معين.

وإذا ثبت هذا فنقول: وجب أن يكون ذلك الشخص هو علي ﷺ ويدل عليه وجهان:

**الأول**: أن الأمة في هذه الآية علىٰ قولين: منهم من قال: إنها لا تدل علىٰ إمامة أحد منهم، ومنهم من قال: إنها تدل علىٰ إمامة علي بن أبي طالب، وليس في الأمة أحد يقول إنها تدل علىٰ إمامة غيره، فلما ثبت دلالتها علىٰ أصل الإمامة وجب دلالتها علىٰ إمامة علي بن أبي طالب، إذ لو دلت علىٰ إمامة غيره كان ذلك قولا ثالثًا خارقا للإجماع وهو باطل.

**الثاني**: أنه اتفق أئمة التفسير علىٰ أن المراد بقوله تعالىٰ: ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥] هو علي بن أبي طالب، ولما دل قوله:

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [المائدة: ٥٥] الموصوفون بكذا، وثبت أن المراد بذلك هو علي ثبتت دلالة هذه الآية علىٰ إمامة علي إمامة من كان مرادًا بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ علي ﷺ.

**الشبهة الثانية عشرة**: التمسك بقوله ﷺ: «من كنت مولاه فعلي مولاه» والكلام في التمسك بهذا الخبر مبني علىٰ مقامين:

**المقام الأول**: تصحيح أصل الخبر، وأقوى ما قيل فيه أن الأمة في هذا الخبر علىٰ قولين: منهم من تمسك به في إثبات فضيلة علي، ومنهم من تمسك به في إثبات إمامته، وذلك يقتضي اتفاقهم علىٰ قوله، وكل خبر أجمعت الأمة علىٰ قبوله وجب القطع بصحته.

**وأما بيان المقام الثاني** ـ وهو التمسك به علىٰ الإمامة لعلي ـ فهو من وجهين:

**الأول**: أن النبي ﷺ قال: «**أولست أولى بكم من أنفسكم؟**» قالوا: بلى، قال: «**فمن كنت مولاه فعلي مولاه**».

**واعلم أن التمسك بهذا الوجه موقوف علىٰ مقدمات:**

**الأولى**: أن لفظ المولى يحتمل الأولى، والدليل عليه قوله تعالىٰ: ﴿مَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ هِىَ مَوْلَىٰكُمْ﴾ [الحديد: ١٥] قال المفسرون: معناه: النار أولى بكم، فدل هذا علىٰ أن لفظ المولى يحتمل الأولى ؟

**المقدمة الثانية**: أن المراد من قوله: «**من كنت مولاه فعلي مولاه**» معناه: من كنت أولى به فعلي أولى به، والدليل عليه أن لفظ المولى يحتمل الأولى، فإن لم يحتمل لفظ المولى معنى آخر وجب حمله ههنا علىٰ الأولى، وإن احتمل معنى آخر سوى الأولى فنقول: علىٰ هذا التقدير يكون لفظ المولى مجملًا محتاجًا إلىٰ البيان والتفسير، والكلام المذكور في مقدمته ـ وهو ذكر الأولى ـ يصلح بيانًا له فوجب أن يكون هذا المجمل مفسرًا بما ذكرنا في المقدمة الأولى إزالة للإجمال.

فثبت أنه سواء كان لفظ المولى محتملا لمعنى آخر سوى الأولى أو غير محتمل فإنه يجب أن يكون المولى مفسرًا ههنا بالأولى.

**المقدمة الثالثة**: لما ثبت أن قوله ﷺ: «**من كنت مولاه**» معناه: من كنت أولى به فعلي أولى به، فنقول: هذا يدل علىٰ الإمامة ؛ لأن قوله: "من كنت وليًا به فعلي أولى به" وجب حمله علىٰ ثبوت الأولوية في جميع الأشياء، بدليل صحة الاستثناء، بدليل دفع الإجمال، ومعنى الأولوية: أن نفاذ حكمه فيكم أولى من نفاذ حكمهم في أنفسهم، ولا معنى للإمامة إلا هذا، فثبت بهذا دلالة هذا الخبر علىٰ إمامة علي بن أبي طالب.

**الوجه الثاني في بيان دلالة هذا الخبر علىٰ الإمامة**: أن لفظ المولى في اللغة جاء بمعنى المعتق، والمعتق، وابن العم والحليف والناصر والمتصرف، ودل الإجماع علىٰ أنه ليس المراد المعتق والمعتق وابن العم والحليف، ولا يجوز أن يكون المراد الناصر ؛ لأنه يصير التقدير: من كنت ناصرًا له فعلي ناصر له، وهذا غير جائز ؛ لأن هذا المعنى في غاية الظهور، فلا يليق بالرسول ﷺ أن يجمع الجمع العظيم لشرح هذا المعنى.

ولما بطل الكل لم يبق إلا أن يكون المراد: المتصرف، فيصير المعنى: من كنت متصرفًا فيه كان علي متصرفًا فيه، ولا معنى للإمامة إلا ذلك، فثبت أن هذا الخبر يدل علىٰ إمامته.

**الشبهة الثالثة عشرة**: التمسك بقوله ﷺ «**أنت مني بمنزلة هارون من موسى**» أما بيان صحة هذا الخبر فكما تقدم ذكره في خبر المولى.

**وأما الاستدلال به علىٰ الإمامة فهو مبني علىٰ مقدمات:**

**أولها**: أن هارون عليه السلام كان خليفة لموسى عليه السلام بعد موته، والدليل عليه أنه كان خليفة له حال حياته، فوجب أن يكون خليفة له بعد موته بتقدير أن يبقى، وإنما قلنا: إنه كان خليفة له حال حياته لقوله تعالىٰ: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ [الأعراف: ١٤٢]

وإنما قلنا: إنه لما كان خليفة له حال حياته وجب أن يكون خليفة له بعد موته؛ لأن هارون كان بحيث لو بقي بعد وفاة موسىٰ لكان خليفة له؛ لأنه لو لم يكن كذلك لاقتضى ذلك انعزال هارون عن تلك الخلافة، وهذا الانعزال مشتمل

علىٰ الإهانة و الإذلال، وذلك لا يليق بمنصب النبوة التي كانت خاصة لهارون.

**وثانيها**: أن المنازل قسمان: منها ما حصل، ومنها ما كونه بحيث لو بقي لحصل له مثاله للابن مع الأب حالتان: إحداهما: إذا مات الأب أخذ الابن ميراثه، **والثاني**: ما إذا لم يمت الأب ففي هذه الحالة الابن وإن لم يأخذ ميراثه، لكنه حصل للابن في هذه الساعة كونه بحيث لو مات الأب لأخذ ميراثه، فكونه في هذه الحيثية وبهذه الحالة حكم حاصل في الحال.

وإذا ثبت هذا فنقول: إن هارون لما تو في قبل موسىٰ ﷺ لم يصر خليفة له بعد وفاته، ولكنه كان بحال لو بقي بعد موسىٰ لكان خليفة له بعد موته، فكون هارون بهذه الحيثية وهذه الحالة صفة من صفات هارون ومنزلة من منازله، و هي منزلة متحققة حاصلة في الحال.

**وثالثها**: أن قوله ﷺ: «**أنت مني بمنزلة هارون من موسى**» يتناول جميع المنازل، ويدل عليه وجهان:

**الأول**: لو كان المراد منه منزلة واحدة، مع أنها غير مذكورة لصار هذا الحديث مجملًا، والإجمال خلاف الأصل، فوجب حمل اللفظ علىٰ كل المنازل دفعًا للإجمال.

**والثاني**: أنه ﷺ قال في آخر هذا الحديث: «**إلا أنه لا نبي بعدي**» وهذا يدل علىٰ أن المراد من الخبر إثبات جميع المنازل سوى هذه المنزلة الواحدة.

وإذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث فنقول: الخبر دل علىٰ أن جميع المنازل الحاصلة لهارون من موسىٰ كانت حاصلة لعلي ؓ من محمد ﷺ وثبت أن من منازل هارون من موسىٰ كون هارون بحيث لو عاش بعد موسىٰ ﷺ لكان خليفة له، فوجب أن يكون من جملة منازل علي من محمد ﷺ أنه بحيث لو عاش بعد محمد ﷺ لكان خليفة له، لكنه عاش بعد محمد ﷺ فوجب أن يكون خليفة له.

فثبت أن هذا الخبر نص في إمامة علي بن أبي طالب ؓ.

**لا يقال**: هذا الخبر في واقعة طعن المنافقين في قصة تبوك ؛ لأنا نقول: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

**الشبهة الرابعة عشرة**: أن الأمة مجمعة علىٰ أنه ﷺ استخلف عليًا ؓ علىٰ المدينة في غزوة تبوك، ثم إنه ما عزله عنها، فوجب أن يبقى خليفة له علىٰ المدينة بعد موته، وإذا كان خليفة له علىٰ المدينة بعد موته كان خليفة له في كل الأمة؛ لأنه لا قائل بالفرق.

**الشبهة الخامسة عشرة**: أنهم نقلوا عن أبي بكر وعمر وعثمان ؓ أفعالا طاعنة في صحة الإمامة، وإذا بطلت إمامتهم بهذا الطريق ثبت القول بإمامة علي بن أبي طالب ؓ ضرورة أنه لا قائل بالفرق، وتلك المطاعن مذكورة في الكتب المبسوطة.

**والجواب**:

اعلم أنا لما أوردنا أكثر ما يتمسك القوم به في مذهبهم فلنذكر أيضًا بعض ما نتمسك به في إثبات إمامة أبي بكر ؓ ثم نرجع إلىٰ الجواب عن شبهاتهم، فنقول: لنا في المسألة وجوه أخر من الدلائل سوى ما ذكرناه:

**الحجة الأولى**: التمسك بقوله تعالىٰ: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [النور: ٥٥] فقوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [النور: ٥٥] صيغة جمع أقلها ثلاثة، فقد وعد الثلاثة فما فوقها من أصحاب محمد ﷺ أن يستخلفهم في الأرض ويمكنهم من دينهم الذي ارتضى لهم، وكل ما وعد الله به فقد فعله، ولم يوجد إلا خلافة الخلفاء الأربعة، فوجب القطع بأنها هي التي وعد الله به في هذه الآية، وأثنى عليهاوعظمها، وهذا يوجب القطع بصحة خلافة هؤلاء الأربعة.

**الحجة الثانية**: التمسك بقوله تعالىٰ: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِن تُطِيعُواْ يُؤْتِكُمُ ٱللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِن تَتَوَلَّوْاْ كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٦﴾﴾ [الفتح: ١٦].

وجه الاستدلال بالآية أن الداعي لهؤلاء الأعراب إما محمد ﷺ وإما أحد الخلفاء الثلاثة ـ أعني أبا بكر وعمر وعثمان ـ وإما أن يكون الداعي هو علي ؓ، وإما أن يكون الداعي من كان بعد علي.

لا جائز أن يقال: الداعي هو محمد ﷺ لقوله تعالىٰ: ﴿سَيَقُولُ ٱلْمُخَلَّفُونَ إِذَا

انطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِن قَبْلُ﴾ [الفتح: ١٥] .

ولا جائز أن يكون المراد هو علي؛ لأنه تعالىٰ قال: في صفة هذه الدعوة: ﴿تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ [الفتح: ١٦] ولم يتفق لعلي بعد النبيﷺ قتال بسبب طلب الإسلام، بل كانت محاربته بسبب طلب الإمامة، ولا جائز أن يكون المراد من كان بعد علي، لأنهم عندنا كانوا علىٰ الخطأ، وعند الخصم كانوا علىٰ الكفر، وعلىٰ التقديرين فلا يليق بهم قوله تعالىٰ: ﴿فَإِن تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِن تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [الفتح: ١٦]

ولما بطلت هذه الأقسام لم يبق إلا أن يكون المراد به أحد الخلفاء الثلاثة ـ أعني أبا بكر وعمر وعثمان ـ وعلىٰ هذا التقدير تكون الآية دالة علىٰ صحة خلافة أحد هؤلاء الثلاثة، ومتى صحت خلافة أحدهم صحت خلافة الكل ضرورة أنه لا قائل بالفرق.

**الحجة الثالثة**: لو كانت خلافة أبي بكر باطلة لما كان ممدوحًا معظما عند الله تعالى، وقد كان كذلك، فوجب القطع بصحة خلافته.

أما الملازمة فظاهرة، والخصم موافق عليه.

وإنما قلنا بأنه ممدوح من عند الله لوجوه:

**أحدها**: قوله تعالىٰ: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨] وهو ممن كان بايع تحت الشجرة، فوجب أن يكون ممن رضي الله عنه.

**وثانيها**: قوله تعالىٰ: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠] ولا شك أنه كان من السابقين الأولين، فإنا وإن اختلفنا في أنه هل كان إيمانه قبل إيمان الكل؟ إلا أن لفظ السابقين يفيد كل من كان له سبق في الدين، ولولا أن المراد ذلك وإلا لما دخل فيه الأنصار، وإذا ثبت أنه من السابقين وجب أن يدخل تحت قوله: ﴿رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠]

وثالثها: قوله تعالىٰ: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ﴿١٧﴾ ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾ وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ﴿١٩﴾ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٠﴾ وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ ﴿٢١﴾﴾ [الليل: ١٧ - ٢١].

فنقول: اتفق الأكثرون من أهل التفسير علىٰ أن المراد من هذه الآية هو أبو بكر ونحن مع هذا نقيم الدلالة عليه.

فنقول: إنه تعالىٰ وصف الشخص المراد من هذه الآية بأنه أتقى، وإذا كان أتقى كان أكرم، لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحُجرَات: ١٣] والأكرم عند الله لا بد وأن يكون أفضل، فثبت أن المراد من هذه الآية شخص هو أفضل الخلق، وأجمعت الأمة علىٰ أن أفضل الخلق بعد الرسول ﷺ إما أبو بكر وإما علي، فإذن هذه الآية مختصة إما بأبي بكر وإما بعلي، لا جائز أن تكون نازلة في حق علي؛ لأن الشخص المراد من هذه الآية موصوف بوصف معين، وهو أنه ليس لأحد عنده من نعمة تجزى، وعليٌّ ما كان كذلك؛ لأن عليًا إنما نشأ في تربية محمد ﷺ وطعامه عنده وشرابه، وذلك نعمة تجزى.

أما أبو بكر فإنه ما كان للنبي ﷺ في حقه نعمة تجزى، بل كان له في حقه نعمة الإرشاد إلىٰ الدين، إلا أن هذه النعمة لا تجزى، بدليل أنه تعالىٰ حكى عن الأنبياء - عليهم السلام - أنهم كانوا يقولون لأممهم: ﴿وَمَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٩﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ١٠٩] ولم يقل تعالى: وما لأحد عنده من نعمة، بل قال ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ﴿١٩﴾﴾ [الليْل: ١٩] فبهذا القيد خرج علي ﷺ عن أن يكون مرادا بهذه الآية، فبقي أن يكون المراد بهذه الآية هو أبو بكر.

إذا ثبت هذا فنقول: دلت الآية أيضا علىٰ أنه أفضل الخلق، فإنه تعالىٰ لما وصفه بأنه أتقى، والأتقى أفضل، وجب أن يكون هو أفضل الخلق، ودلت الآية أيضًا علىٰ أنه تعالىٰ راضٍ عنه في الحال والاستقبال، لأنه قال: ﴿وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ ﴿٢١﴾﴾ [الليْل: ٢١] وكلمة"سوف" مختصة بالاستقبال، هذا يدفع سؤال من قال: لعله تعالىٰ كان راضيًا عنه في تلك الحالة لما كان مرضيًا، ثم زال الرضاء عنه وقت اشتغاله بالخلافة ؛ لأنه تعالىٰ بين بقوله: ﴿وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ ﴿٢١﴾﴾ [الليْل: ٢١] بقاء

ذلك الرضوان في المستقبل.

فثبت بمجموع ما ذكرنا أنه لو كانت خلافته باطلة لما كان مرضيًا عند الله في الحال والاستقبال، وثبت أنه مرضي عند الله في الحال والاستقبال، فوجب القطع بصحة خلافته.

**الحجة الرابعة**: قال بعضهم: رأينا الصحابة كانوا يقولون له: خليفة رسول الله، وعلي بن أبي طالب كان يخاطبه بهذا الخطاب، والخصم يساعد عليه، إلا أنه يحمله علىٰ التقية، ثم رأينا أن الله تعالى وصف الصحابة بالصدق فقال: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ﴾ [الحشر: ٨] إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّـٰدِقُونَ﴾ [الحشر: ٨] ولما ثبت أنهم خاطبوه بخليفة رسول الله وأخبر الله تعالىٰ عن كونهم صادقين لزم الحكم بأنه كان خليفة رسول الله حقاً، وهذا الوجه قريب.

**الحجة الخامسة**: لو كانت الخلافة حقًا لعلي لكان إما أن يقال: الأمة أعانوه علىٰ طلب هذا الحق أو ما أعانوه، فإن كان الأول وجب عليه أن يطلبه؛ لأنه إذا لم يطلبه مع القدرة علىٰ الطلب كان ذلك التقصير لا محالة عليه، وإن قلنا: إنهم ما أعانوه بل خذلوه لزم أن يقال: إن هذه الأمة كانت شر الأمم، لكنه تعالىٰ وصف هذه الأمة بأنها خير الأمم، قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠] فوصفهم بكونهم آمرين بكل معروف، ناهين عن كل منكر، فلو أنهم خذلوا عليا وما أعانوه علىٰ طلب حقه لكانوا شر أمة أخرجت للناس، ولما كانوا آمرين بالمعروف ولا ناهين عن المنكر، وكل ذلك باطل.

**الحجة السادسة**: التمسك بقوله ﷺ: «**اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر**» وقوله: «**اقتدوا**» صيغة أمر، وهي إما للوجوب أو للندب، وعلىٰ التقديرين فإنه يدل علىٰ جواز الاقتداء بهما في الأحكام، ولو كانا علىٰ الخطأ والضلال لما جاز ذلك، والشيعة طعنوا فيه من وجوه:

**أحدها**: أنه خبر واحد، فلا يكون حجة.

**وثانيها**: أن هذا لو صح لكان نصًا في ثبوت إمامته، فكان يجب عليه يوم

السقيفة أن لا يوقف إمامته علىٰ البيعة.

**وثالثها**: لعله ﷺ قال: اقتدوا باللذين من بعدي أبا بكر وعمر، فأمر أبا بكر وعمر بالاقتداء باللذين يبقيان بعده، وهو كتاب الله ﷻ وعترته، كما ذكره في خبر آخر.

**والجواب عن الأول**: أن أمر هؤلاء الشيعة عجيب؛ فإنهم إذا وجدوا خبرًا يقوي مذهبهم كخبر المولى وخبر المنزلة زعموا أنه متواتر، وإذا وجدوا خبرًا يقوي قولنا زعموا أنه خبر واحد وليس بصحيح، وهذا يجري مجرى التحكم.

**لا يقال**: الأخبار الواردة في حق علي أقوى؛ لأن بني أمية مع قوة سلطتهم بالغوا في إخفاء مناقب علي ﷺ ولولا قوتها وإلا لما بقيت مع هذا المبطل القوي.

**لأنا نقول**: هذا معارض بما روي: أن الروافض كانوا في جميع الأعصار مبالغين في إلقاء الشبهات في فضائل أبي بكر، ولولا قوتها لما بقيت ، بل الترجيح من هذا الجانب لأن الإنسان حريص علىٰ ما منع منه، فملوك بني أمية لما كان اجتهادهم في إخفاء مناقب علي أكثر كانت الدواعي أشد توفرا علىٰ نقلها.

أما الروافض: فإنهم يلقون الشبهات والشكوك في فضائل أبي بكر، وذلك يوجب وهنها وضعفها، ولما بقيت مع هذا المانع القوي علمنا أنها في غاية الصحة.

قوله: لو صح هذا الخبر لكان نصًا في إمامته.

**قلنا**: لا نسلم لاحتمال أن يكون هذا دليلًا علىٰ وجوب الاقتداء بهما في الفتوى أو في الرأي، والمشورة، وإذا كان هذا محتملا لم يكن ذلك نصًا في ثبوت الإمامة، بل إنه يدل علىٰ أن إمامته الحاصلة بالبيعة حقة ؛ لأنها لوكانت باطلة لما أمرنا الرسول ﷺ باتباع المبطل.

**قوله**: لعل الرواية: «**اقتدوا باللذين من بعدي أبا بكر وعمر**».

**قلنا**: **فتح** الباب في أمثال هذه التجوزات والتحريفات يفضي إلىٰ سقوط الوثوق بالقرآن وبجميع الأخبار، فإن الاستدلال بالدلائل اللفظية لا يتم إلا مع الإعراب، فإذا وجهنا الطعن إلىٰ الإعراب سقط التمسك بالكل.

**الحجة السابعة**: روي أنه ﷺ قال: «**الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير ملكا عضوضاً**» وصف القائمين بهذا الأمر في مدة ثلاثين سنة بعده بالوصف الدال علىٰ التعظيم والمدح، ووصف من جاء بعد ذلك بالوصف الدال علىٰ أنهم أرباب الدنيا، لا أرباب الدين، وذلك نص علىٰ صحة خلافة الخلفاء الأربعة.

**لا يقال**: هذا خبر واحد ؛ لأنا نقول: عندنا الإمامة من فروع الدين، فلا يمتنع إثباتها بخبر واحد، ثم إذا أنصفنا لم نجد هذا الخبر أقل مرتبة من خبر المولى وخبر المنزلة.

**الحجة الثامنة**: أن أبا بكر أفضل الخلق، والأفضل هو الإمام، إنما قلنا إنه هو الأفضل لوجوه.

**أحدها**: التمسك بقوله تعالىٰ: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ۝١٧﴾ [الليل: ١٧] وقد مر تقريره.

**وثانيها**: الخبر المشهور، وهو قوله ﷺ: «**والله ما طلعت الشمس ولا غربت علىٰ أحد بعد النبيين أفضل من أبي بكر**»

**وثالثها**: قوله ﷺ لأبي بكر وعمر: «**هذا سيدا كهول أهل الجنة، ما خلا النبيين والمرسلين» وإذا ثبت أنه أفضل وجب أن يكون هو الإمام، للوجه الذي تمسك به الخصم، وأيضًا فالخصم موافق في هذه المقدمة.**

**الحجة التاسعة**: أنه ﷺ استخلفه علىٰ الصلاة أيام مرض موته، وما عزله عن ذلك فوجب أن يبقى بعد موته خليفة له في الصلاة، وإذا ثبتت خلافته في الصلاة ثبتت خلافته في سائر الأمور، ضرورة أنه لا قائل بالفرق، وهذا الوجه الذي تمسك به أمير المؤمنين علي رضي الله عنه في إثبات إمامة الصديق، حيث قال: " لا نقيلك ولا نستقيلك، قدمك رسول الله ﷺ لديننا، أفلا نقدمك في أمور دنيانا؟ ".

فإن قالوا: لم يثبت أنه ﷺ استخلفه في أمر الصلاة مدة مرضه قلنا: هذه القضية لا يمكن التوصل إليها إلا بالروايات والكتب الصحيحة، والأخبار ناطقة بذلك، مثل صحيح البخاري وغيره، فكيف يمكن مدافعته بمجرد التشهي.

**الحجة العاشرة**: أن طريق حصول الإمامة إما النص أو الاختيار، وبطل

القول بالنص ـ علىٰ ما ستأتي دلالته ـ فبقي القول بالاختيار، وكل من قال: طريق الإمامة هو الاختيار قال: الإمام هو أبو بكر، فوجب القطع بصحة إمامته ضرورة أنه لا قائل بالفرق.

وإذا عرفت هذه الحجج فلنرجع إلىٰ الجواب عن الشبهات.

**أما الشبهة الأولى، وهي قولهم**: أجمعت الأمة علىٰ أن الإمام إما علي أو أبو بكر أو العباس، وأبو بكر والعباس لا يصلحان للإمامة؛ لأن الإمام يجب أن يكون واجب العصمة، وهما ما كانا و اجبي العصمة، فلم يصلحا للإمامة، فتعين علي ﷺ للإمامة.

**فالجواب**: هب أن الأمة أجمعت علىٰ أن الإمام أحد هؤلاء الثلاثة، فلم قلتم إن الإجماع حجة، قالوا: لأنا دللنا علىٰ أن الزمان لا يخلو عن وجود المعصوم، وإذا أجمعت الأمة اشتمل إجماعهم علىٰ قوله، وقوله حق، والمشتمل علىٰ الحق حق، فكان إجماع الأمة حقًا من هذا الوجه.

**قلنا**: لا نسلم أن الزمان لا يخلو عن وجود معصوم، وقد بينا ضعف دليلكم فيه، سلمنا، ذلك لكن لا يلزم من هذا أن الإجماع حجة لاحتمال أن الإمام خاف القوم فوافقهم علىٰ باطلهم علىٰ سبيل التقية والخوف، وإذا كان الأمر كذلك لم يلزم من هذا القدر أن الإجماع حجة.

**وأما الشبهة الثانية**: وهي قولهم: لو كان أبو بكر إماما لكانت إمامته إما أن تثبت بالنص أو بالبيعة، قلنا: حصلت إمامته بالبيعة، والشبهات التي ذكرتموها في إبطال البيعة قد سبق الجواب عنها.

**وأما الشبهة الثالثة**: وهي ادعاء النص الجلي، فجوابها أنا لا نسلم أن الرواة كانوا في جميع الأعصار بالغين إلىٰ حد الكثرة المعتبرة في التواتر.

**قوله**: ولو كانوا في حد الآحاد في بعض الأعصار لاشتهر الآن، وليس الأمر كذلك، **قلنا**: الجواب عنه من وجهين:

**الأول**: لا نسلم أنه يجب أن يشتهر ذلك، والدليل عليه أن كثيرًا من الأراجيف الكاذبة قد اشتهرت الآن في الشرق والغرب، ولا نعلم أن زمان ذلك

الوضع، أي زمان كان ؟ ولا أن ذلك الواضع من كان؟.

وأيضًا: فإن هذا النص الجلي لم يصل إلىٰ المخالفين خبره، حتىٰ أنا نحلف بالله وبالأيمان التي لا مخارج عنها، أن خبر هذا النص لم يؤثر في قلوبنا، ولم يفد ظن الصحة، فضلًا عن القطع، فإذا جاز وقوع هذا النص مع عظم مرتبته، ولم يصل خبره إلينا، فلم لا يجوز أن يقال: إن رواة هذا الخبر كانوا في حد الآحاد إلا أن هذا الخبر لم يصل إليكم ؟

**الثاني**: هب أنه يجب ان يشتهر لكنه مشهور عند أهل العلم أن واضع هذا المذهب ـ أعني ادعاء النص الجلي ـ هو ابن الراوندي، وأبو عيسىٰ الوراق وأمثالهما، من المشهورين بالكذب، ثم إن هؤلاء الروافض لشدة شغفهم بتقرير مذهبهم، قبلوا تلك الأحاديث، رواها الأسلاف للأخلاف.

ثم الذي يدل علىٰ أنه كذب محض وجوه:

**الأول**: أن هذا النص الجلي الذي لا يحتمل التأويل لو حصل لكان إما أن يقال: أنه ﷺ أوصله إلىٰ أهل التواتر أو ما أوصله إليهم، فإن كان قد أوصله إليهم لكان قد شاع واستفاض ووصل إلىٰ جمهور الأمة، ولو كان كذلك لامتنع علىٰ الأعداء إخفاء مثل هذا النص، ولو كان كذلك لامتنع إطباق الخلق مع شدة محبتهم للرسول ﷺ ومبالغتهم في تعظيم أوامره ونواهيه علىٰ ظلم علي بن أبي طالب، ومنعه عن حقه، فإن طالب الإمامة، هب انه ينكر هذا النص إلا أن من لم يكن طالبًا للإمامة لا ينكره، فما الذي يحمله علىٰ إنكار هذا النص الجلي، وعلىٰ إلقاء النفس في العذاب الأليم من غير غرض يرجع إليه في الدنيا والآخرة ؟ وأما إن قلنا إنه ﷺ ما أوصل هذا النص الجلي إلىٰ أهل التواتر، فحينئذ لا يكون مثل هذا الخبر حجة قاطعة، ويسقط هذا الكلام بالكلية.

**الثاني**: أنه لم ينقل عن علي رضي الله عنه أنه ذكر هذا النص الجلي في شيء من خطبه ومناشداته، مع أنه ذكر خبر المولى وخبر المنزلة، وتمسك بجميع الوجوه، فلو كان هذا النص الجلي موجودًا لكان أعظم من سائر الوجوه، وكيف يليق بالعاقل أن يترك التمسك بالحجة القاطعة ويعول علىٰ الوجوه الخفية المحتملة ؟

**الثالث**: أنه لو كان هذا النص الجلي موجودًا لعرفناه، ونحن لا نعرفه، فهو غير موجود.

بيان الملازمة: أنه لو جاز وجوده مع أنه لم يصل خبره إلينا لجاز أن يقال: القرآن قد عورض ولم يصل خبره إلينا، وأنه ﷺ نسخ صوم رمضان والتوجه علىٰ الكعبة، ولم يصل خبره إلينا، وهذا يفضي إلىٰ تشويش الشريعة بالكلية ولا شك في بطلانه.

**لا يقال**: الفرق بين الصورتين أنه كان للقوم في إخفاء هذا النص غرض، وهو أن يكونوا هم الملوك والأمراء، وليس لهم في إخفاء ما ذكرتموه غرض.

لأنا نقول: إنه لا يلزم من عدم غرض معين عدم سائر الأغراض، فعليكم أن تبينوا أنه لم يوجد في هذه الصورة شيء من الأغراض الأخر.

**وأما الشبهة الرابعة**: وهي قولهم: إنه وجد النص علىٰ إمامة شخص معين، ومتى كان كذلك كان هذا الشخص هو علي.

**فنقول**: لا نسلم أنه وجد النص علىٰ إمامة شخص بعينه، والوجوه التي ذكرتموها معارضة بوجه واحد، وهو أنه يحتمل أن يقال: إن الله تعالىٰ علم أنه لو نص علىٰ شخص معين لاستنكفوا عن طاعته، ولتمردوا، وكيف يبعد ذلك والروافض يقولون: إنه تعالىٰ لما نص علىٰ إمامة علي تمرد القوم وأبوا إطاعته وأظهروا منازعته ومخالته ؟

وإذا ثبت هذا فنقول: المقصود من نصب الإمام رعاية مصلحة الخلق، ولما علم الله تعالىٰ أن التنصيص يفضي إلىٰ الفتنة وإثارة المفسدة، كان الأصلح ترك التنصيص وتفويض الأمر إلىٰ اختيارهم، وبهذا التقرير يسقط كل ما ذكرتموه.

**وأما الشبهة الخامسة**: وهي أن عليًا ﷺ أفضل، والأفضل هو الإمام، **فنقول**: إن أصحابنا عارضوا هذا بأن أبا بكر أفضل، والأفضل هو الإمام، وبالجملة فستجيء مسألة التفضيل إن شاء الله تعالىٰ.

**سلمنا أن عليًا كان أفضل**، فلم قلتم: إن الأفضل هو الإمام؟ ولم لا يجوز إمامة المفضول مع وجود الفاضل ؟

بيانه: أن المفضول إذا كان موصوفًا بالصفات المعتبرة في الإمامة لكنه كان أقل درجة في تلك الفضائل من غيره، ونعلم أن الإمامة لو فوضت إلىٰ ذلك الأفضل لحصل التشويش والاضطراب، ولو فوضت إلىٰ هذا المفضول لاستقامت الأمور وانتظمت المصالح فالعقل يقتضي تفويض الإمامة إلىٰ ذلك المفضول؛ لأن المقصود من نصب الإمام رعاية المصالح، وإذا كانت رعاية المصالح لا تحصل إلا بتفويض الإمامة إلىٰ هذا المفضول لكان ذلك واجبًا، وكيف لا نقول ذلك، والروافض يقولون: إن أكثر الناس كانوا يبغضون علياً؛ لأنه قتل أقاربهم، ولهذا السبب أنكروا النص عليه، ومنعوه عن حقه، وإذا كان كذلك فهم قد اعترفوا بأن تفويض الإمامة إليه منشأ الفتن، وحينئذ يظهر ما ذكرناه ـ وهذا هو الجواب بعينه عن الشبهة السادسة.

**وأما الشبهة السابعة**: وهي التمسك بقوله تعالىٰ: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] فنقول: لو كان المراد من أولي الأمر هو المعصوم لكان ظاهراً؛ لأن الأمر بطاعته مشروط بالقدرة علىٰ الوصول إليه لكنه غير ظاهر، فعلمنا أن قوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] ليس أمرًا بطاعة المعصوم.

**لا يقال**: نضمر في الآية شيئًا، والتقدير: أطيعوا إذا ظهر.

**لأنا نقول**: إذا فتحتم باب الإضمار فليس إضماركم أولى من إضمارنا، فإنا نقول: التقدير: أطيعوه إذا أمركم بالطاعة.

**وأما الشبهة الثامنة**: وهي التمسك بقوله تعالىٰ: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] فجوابه: لم لا يجوز أن يكون ذلك مقصورًا علىٰ زمان حصول صفة الظلم؟ والاعتماد في العموم علىٰ دليل الاستثناء معارض بما أن هذا المفهوم يحتمل التقسيم، فيقال: الظالم لا ينال عهد الإمامة في حال كونه ظالمًا، أو في جميع الأحوال؟ ولولا أن ذلك المفهوم مشترك بين هذين القسمين وإلا لم يصح تقسيمه إليهما.

**وأما الشبهة التاسعة**: وهي التمسك بقوله تعالىٰ: ﴿وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩] لا يمكن حمله علىٰ المعصومين؛ لأنهم ليسوا ظاهرين، فوجب حمله علىٰ مجموع الأمة صونا للفظ عن التعطيل، فتصير هذه الآية دليلًا علىٰ أن الإجماع حجة.

**وأما الشبهة العاشرة**: وهي التمسك بقوله تعالىٰ: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ [الأنفال: ٧٥] فجوابه: أن قوله: ﴿بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ لا يفيد العموم، والاعتماد علىٰ دليل الاستثناء معارض بما ذكرناه في صحة التقسيم.

**وأما الشبهة الحادية عشرة**: وهي التمسك بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ [المائدة: ٥٥] فجوابه: الولاية المذكورة في هذه الآية خاصة، والولاية بمعنى النصرة عامة.

**قلنا**: الولاية بمعنى النصرة إذا أضيفت إلىٰ من سوى علي ﷺ من الأمة كانت مخصوصة لا محالة بعلي، لأن الإنسان يستحيل أن يكون ناصرًا لنفسه، وأما إذا لم تكن مضافة إلىٰ أقوام معينين كانت عامة، فقوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ [المَائدة: ٥٥] والمؤمنون الموصوفون بالصفة المذكورة وهذا خطاب مع كل الأمة، سوى المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة، فلا جرم كانت الولاية بمعنى النصرة هذه خاصة بالمؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة.

وأما قوله: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبَة: ٧١] فنقول: ليست الولاية المذكورة فيه مضافة إلىٰ أقوام معينين، فلا جرم كانت خاصة بقوم معينين، فثبت بما ذكرنا أنه لا يمتنع أن تكون الولاية المذكورة في قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ﴾ [المَائدة: ٥٥] هي المفسرة بمعنى المحبة والنصرة، وإذا بطلت هذه المقدمة سقطت هذه الشبهة ثم نقول: إن دل ما ذكرتم علىٰ أن الولاية المذكورة في الآية بمعنى التصرف فمعنا ما يبطل ذلك، وهو من وجهين:

**الأول**: أنه يقتضي حصول الإمامة لعلي في زمان حياة محمدﷺ وإنه باطل.

**والثاني**: أن قوله تعالىٰ: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ [المائدة ٥٥] مشتمل علىٰ سبعة ألفاظ من صيغ الجموع، فحملها علىٰ الشخص الواحد خلاف الأصل.

**وأما الشبهة الثانية عشرة**: وهي التمسك بقولهﷺ «**من كنت مولاه فعلي مولاه**» فجوابها من وجوه:

**الأول**: أنه خبر واحد . قوله: الأمة اتفقت علىٰ صحته لأن منهم من تمسك به في

تفضيل علي، ومنهم من تمسك به في إمامته قلنا: تدعي أن كل الأمة قبلوه قبول القطع أو قبول الظن؟ **الأول**: ممنوع، وهو نفس المطلوب، **والثاني**: مسلم، وهو لا ينفعكم في مطلوبكم، سلمنا صحة الحديث لكن لا نسلم أن لفظ المولى يحتمل الأولى.

والاستدلال بقوله تعالىٰ: ﴿ٱلنَّارُ هِيَ مَوْلَىٰكُمْ﴾ [الحديد: ١٥] بمعنى هي أولى بكم معارض بما أنه لا يجوز إقامة كل واحد من هذين اللفظين مقام الآخر، فيقال: هذا أولى من ذلك، ولا يقال: هذا مولى من ذلك، ويقال: هذا مولى فلان، ولا يقال: هذا أولى فلان.

وسلمنا أن لفظ المولى يحتمل الأولى، ولكن لا نسلم أنه يجب حمل لفظ المولى في هذا الحديث علىٰ الأولى.

**قوله**: المولى مجمل، والأولى يحتمل أن يكون بيانا له فوجب حمله عليه" قلنا: هذا دليل ظني فلا يقبل في القطعيات سلمنا أنه محمول علىٰ الأولى لكن لا نسلم أنه يجب أن يكون أولى بهم في كل شيء، بل يجوز أن يكون أولى بهم في بعض الأشياء، وهو وجوب محبته وتعظيمه والقطع علىٰ سلامة باطنه، فإنه روي أنه ﷺ إنما قال هذا الكلام عند منازعة جرت بين زيد وعلي، فقال علي لزيد: أنت مولاي، فقال زيد: لست مولى لك، وإنما أنا مولى رسول الله ﷺ فقال ﷺ هذا الكلام عند هذه الواقعة، فوجب صرف الأولوية إلىٰ حكم هذه الواقعة، وهو أن من كنت أولى به في المحبة والتعظيم والقطع علىٰ سلامة الباطن فعلي أولى به في هذه الأحكام، ثم نقول: حمل اللفظ علىٰ ما ذكرناه أولى من حمله علىٰ الإمامة، وإلا لزم كونه إمامًا حال حياة محمد ﷺ نافذ الحكم، متصرفًا في الأمة، ولا شك في بطلان هذا الكلام.

**وأما الوجه الثاني**: من الوجهين اللذين تمسكوا بهما من هذا الخبر فجوابه: أنا نحمل لفظ المولى علىٰ الناصر، والمعنى: من كنت ناصرًا له فعلي ناصر له، أو المعنى: من كنت سيدا له فعلي سيد له، ولا شك أن هذا اللفظ يفيد التعظيم العظيم لما أنه يفيد القطع بسلامة باطن علي عن الكفر والفسق وأنه لا يحبه إلا من أحبه الله

ورسوله، وهذا يفيد أعظم المدائح وأجل المناصب.

ومما يدل قطعًا علىٰ أنه ليس المراد من هذا الخبر تقرير الإمامة أن النبي ﷺ ما كان يخاف أحدًا في تبليغ أحكام الله تعالى، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]إلى قوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [المَائدة: ٦٧] فلو كان غرضه تقرير كونه إمامًا لذكره بلفظ صريح معلوم يعرفه كل أحد، ولما لم يذكر ذلك اللفظ الصريح علمنا أنه ليس الغرض من هذا الخبر ذكر أمر الإمامة.

**وأما الشبهة الثالثة عشرة فجوابها**: أن هذا الخبر من باب الآحاد ـ علىٰ ما مر تقريره فيما تقدم ـ سلمنا صحته لكن لا نسلم أن هارون عليه السلام كان بحيث لو بقي لكان خليفة لموسىٰ عليه السلام.

**قوله**: لأنه استخلفه، فلو عزله كان ذلك إهانة في حق هارون، قلنا: لا نسلم، فلم لا يجوز أن يقال: إن ذلك الاستخلاف كان إلىٰ زمان معين، فانتهى ذلك الاستخلاف بانتهاء ذلك الزمان.

**وبالجملة**: فهم مطالبون بإقامة الدليل علىٰ لزوم النقصان عند انتهاء هذا الاستخلاف، بل هذا بالعكس أولى ؛ لأن من كان شريكًا لإنسان في منصب، ثم يصير نائبًا له وخليفة له كان ذلك يوجب نقصان حاله، فإذا أزيلت تلك الخلافة زال ذلك النقصان، وعاد ذلك الكمال سلمنا أن هارون كان بحيث لو عاش لكان خليفة له بعد وفاته، لكن لم قلتم: إن قوله: **"أنت مني بمنزلة هارون من موسى"** يتناول جميع المنازل، ودليل الاستثناء معارض بحسن الاستفهام وحسن التقسيم، وحسن إدخال لفظي الكل والبعض عليه.

**وأما الشبهة الرابعة عشرة**: وهي أنه عليه السلام استخلفه في غزاة تبوك، فنقول: لم لا يجوز ان يقال: ذلك الاستخلاف كان مقدرًا بمدة ذلك السفر، فلا جرم انتهى ذلك الاستخلاف بانقضاء تلك المدة، وأيضًا فإنه معارض باستخلاف النبي ﷺ أبا بكر حال مرضه في الصلاة، فإن أنكروا ذلك أنكرنا ذلك.

**وأما الشبهة الخامسة عشرة**: وهي التمسك بالمطاعن في أبي بكر وعمر

وعثمان فجوابها أن ما ذكرناه من الدلائل على إمامة أبي بكر ﷺ دلائل يقينية، وما ذكرتموه من المطاعن محتمل، والمحتمل لا يعارض اليقين، والاستقصاء في تلك التفاصيل لا يليق بهذا المختصر، وبالله التوفيق.

## الفصل الخامس: في بيان أن أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ من هو ؟

مذهب أصحابنا: أن أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ هو أبو بكر ﷺ وهو قول قدماء المعتزلة.

ومذهب الشيعة: أنه علي بن أبي طالب ﷺوهو قول أكثر المتأخرين من المعتزلة.

أما أصحابنا: فقد تمسكوا بقوله تعالىٰ: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ۝١٧﴾ [الليل: ١٧] وبقوله ﷺ **«والله ما طلعت شمس ولا غربت علىٰ أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر»** **وكل ذلك قد مضى تقريره في الفصل المتقدم.**

وأما الشيعة: فقد احتجوا علىٰ أن عليًا أفضل الصحابة بوجوه:

**الحجة الأولى:** التمسك بقوله تعالىٰ: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾ [آل عِمرَان: ٦١] وثبت بالأخبار الصحيحة أن المراد من قوله: ﴿وَأَنفُسَنَا﴾ هو علي، ومن المعلوم أنه يمتنع أن تكون نفس علي هي نفس محمد بعينه فلا بد وأن يكون المراد هو المساواة بين النفسين، وهذا يقتضي أن كل ما حصل لمحمد من الفضائل والمناقب فقد حصل مثله لعلي.

ترك العمل بهذا في فضيلة النبوة، فوجب أن تحصل المساواة بينهما فيما وراء هذه الصفة، ثم لا شك أن محمدًا ﷺ كان أفضل الخلق في سائر الفضائل، ولما كان علي مساويًا في تلك الفضائل وجب أن يكون أفضل الخلق؛ لأن المساوي للأفضل يجب أن يكون أفضل.

**الحجة الثانية:** التمسك بخبر الطير، وهو قوله ﷺ: **«اللهم ائتني بأحب الخلق إليك يأكل هذا الطير معي»** والمحبة من الله تعالىٰ عبارة عن كثرة الثواب والتعظيم.

**الحجة الثالثة**: أن عليًا ﷺ كان أعلم الصحابة، والأعلم أفضل.

**إنما قلنا**: إنه كان أعلم الصحابة للإجمال والتفصيل، أما الإجمال فهو أنه لا نزاع أن عليًا كان في أصل الخلقة في غاية الذكاء والفطنة والاستعداد للعلم، وكان محمد ﷺ أفضل العقلاء وأعلم العلماء، وكان علىٰ في غاية الحرص في طلب العلم، وكان محمد ﷺ في غاية الحرص في تربية علي ووفي إرشاده إلىٰ اكتساب الفضائل.

ثم إن عليًا ﷺ نشأ من أول صغره في حجر محمد ﷺ ، وفي كبره صار ختنًا له، وكان يدخل عليه في كل الأوقات، ومن المعلوم أن التلميذ إذا كان في غاية الذكاء والحرص علىٰ التقل، وكان الأستاذ في غاية الفضل وفي غاية الحرص علىٰ التعليم ثم إن اتفق لمثل هذا التلميذ ان اتصل بخدمة هذا الأستاذ من زمان الصغر، وكان ذلك الاتصال بخدمته حاصلًا في كل الأوقات فإنه يبلغ ذلك التلميذ في العلم مبلغًا عظيمًا.

وهذا بيان إجمالي في أن عليًا كان أعلم الصحابة، وأما أبو بكر فإنه اتصل بخدمته ﷺ في زمان الكبر، وأيضًا ما كان يصل إلىٰ خدمته في اليوم والليلة إلا زمانا يسيرًا، أما علي فإنه اتصل بخدمته في زمان الصغر، وقد قيل: " العلم في الصغر كالنقش في الحجر، والعلم في الكبر كالنقش في المدر" فثبت بما ذكرنا أن عليًا أعلم من أبي بكر.

**وأما التفصيل** فيدل علىٰ ذلك وجوه:

**الأول**: قوله ﷺ: «**أقضاكم علي**» والقضاء محتاج إلىٰ جميع أنواع العلوم، فلما رجحه علىٰ الكل في القضاء لزم أنه رجحه عليهم في جميع العلوم، وأما سائر الصحابة فقد رجح كل واحد منهم علىٰ غيره في علم واحد كقوله ﷺ: «**أفرضكم زيد بن ثابت، وأقرأكم أبي**».

**والثاني**: أن أكثر المفسرين سلموا أن قوله تعالىٰ: ﴿وَتَعِيَهَآ أُذُنٌ وَٰعِيَةٌ﴾ [الحَاقَّة: ١٢] نزل في حق علي ﷺ وتخصيصه بزيادة الفهم يدل علىٰ اختصاصه بمزيد العلم.

**الثالث**: روي أن عمر ﷺ أمر برجم امرأة ولدت لستة أشهر فنبهه علي ﷺ

وقال له: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥] مع قوله: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البَقَرَة: ٢٣٣] علىٰ أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، فقال عمر: " لولا علي لهلك عمر" وروي أن امرأة أقرت بالزنا، وكانت حاملًا فأمر عمر برجمها، فقال علي: " إن كان لك سلطان عليها فما سلطانك علىٰ ما في بطنها؟ " فترك عمر رجمها، وقال: " لولا علىٰ لهلك عمر".

**فإن قيل**: لعل عمر أمر برجمها من غير تفحص عن حالها، فظن أنها ليست بحامل، فلما نبهه علي ﷺ ترك رجمها.

**قلنا**: هذا يقتضي أن عمر ﷺ ما كان يحتاط في سفك الدماء، وهذا أشر من الأول.

وروي أيضًا: أن عمر قال يومًا علىٰ المنبر: " ألا لا تغالوا في مهور النساء، فمن غالى في مهر امرأة جعلته في بيت المال" فقامت عجوز، وقالت: يا أمير المؤمنين أتمنع عنا ما أحله الله لنا؟ قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾ [النساء: ٢٠] فقال عمر ﷺ " كل الناس أفقه من عمر حتىٰ المخدرات في البيوت" فهذه الوقائع وقعت لغير علي، ومثلها لم يتفق لعلي.

الرابع: نقل عن علي ﷺ أنه قال: " والله لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل الزبور بزبورهم، وبين أهل الفرقان بفرقانهم، والله ما من آية نزلت في بحر ولا بر ولا سهل ولا جبل، ولا سماء ولا أرض ولا ليل ولا نهار، إلا وأنا أعلم فيمن نزلت، وفي أي شيء نزلت".

طعن أبو هاشم في هذا، وقال: " التوراة منسوخة، فكيف يجوز الحكم بها؟ ".

**الجواب عنه من وجوه:**

**الأول**: لعل المراد شرح كمال علمه بتلك الأحكام المنسوخة علىٰ التفصيل، وبالأحكام الناسخة لها الواردة في القرآن.

**والثاني**: لعل المراد أن قضاة اليهود والنصارى متمكنون من الحكم والقضاء علىٰ وفق أديانهم بعد بذل الجزية، فكان المراد أنه لو جاز للمسلم ذلك لكان هو قادرًا عليه.

**والثالث**: لعل المراد: يستخرج من التوراة والإنجيل نصوصًا دالة علىٰ نبوة محمد ﷺ فيكون ذلك أقوى في التمسك بها علىٰ اليهود والنصارى.

**الرابع**: أنا نتفحص عن أحوال العلوم، وأعظمها علم الأصول، وقد جاء في خطب امير المؤمنين علي بن أبي طالب ؓ من أسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر وأحوال المعاد ما لم يأت في كلام سائر الصحابة.

وأيضًا فجميع فرق المتكلمين ينتهي آخر نسبهم في هذا العلم إليه، أما المعتزلة فهم ينسبون أنفسهم إليه، وأما الأشعرية فكلهم منتسبون إلىٰ الأشعري وهو كان تلميذًا لأبي علي الجبائي المعتزلي، وهو منتسب إلىٰ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ؓ وأما الشيعة فانتسابهم إليه ظاهر، وأما الخوارج فهم مع غاية بعدهم عنه كلهم منتسبون إلىٰ أكابرهم، وأولئك الأكابر كانوا تلامذة علي بن أبي طالب ؓ.

فثبت أن جمهور المتكلمين من فرق الإسلام كلهم كانوا تلامذة علي بن أبي طالب ؓ وأفضل فرق الأمة هم الأصوليون، فكان هذا منصبًا عظيمًا في الفضل.

ومنها علم التفسير ـ وابن عباس رئيس المفسرين كان تلميذ علي ـ ومنها علم الفقه، وكان فيه في الدرجة العالية، ولهذا قال ﷺ: «**أقضاكم علي**» وقال علي: " لو كسرت لي الوسادة لحكمت لأهل التوراة بتوراتهم " علىٰ ما نقلنا، ومنها علم الفصاحة، ومعلوم أن واحدًا من الفصحاء الذين بعده لم يدركوا درجته، ولا القليل من درجته، ومنها علم النحو، ومعلوم أنه إنما ظهر منه، وهو الذي أرشد أبا الأسود الدؤلي إليه، ومنها علم تصفية الباطن، ومعلوم أن نسب جميع الصوفية ينتهي إليه، ومنها علم الشجاعة وممارسة الأسلحة، ومعلوم أن نسبة هذه العلوم ينتهي إليه.

فثبت بما ذكرنا انه رضوان الله عليه كان أستاذ العالمين بعد محمد ﷺ في

جميع الخصال المرضية، والمقامات الحميدة الشريفة.

وإذا ثبت أنه كان أعلم الخلق بعد رسول الله ﷺ وجب أن يكون أفضل الخلق بعد الرسول، لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزُّمَر: ٩] وقوله تعالىٰ: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة: ١١].

**الحجة الرابعة**: في بيان أن عليًا أفضل الصحابة، أن عليًا كان أكثر جهادًا من أبي بكر، فوجب أن يكون أفضل منه، أما أنه كان أكثر جهادًا منه فالأمر ظاهر، لمن قرأ كتب السير، وأما أنه من كان أكثر جهادًا كان أفضل لقوله تعالىٰ: ﴿وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النِّساء: ٩٥] .

**لا يقال**: لم لا يجوز أن يكون المراد من هذا الجهاد جهاد النفس، كما قال تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العَنكبوت: ٦٩]

لأنا نقول: إن قوله: ﴿عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ﴾ [النِّساء: ٩٥] يدل علىٰ أن المراد من لك الجهاد مع أعداء الدين.

**الحجة الخامسة**: التمسك بقصة فتح خيبر، قالوا: روي أنه ﷺ بعث أبا بكر إلىٰ خيبر، فرجع منهزما، ثم بعث عمر فرجع أيضًا منهزمًا، وبلغ ذلك إلىٰ رسول الله ﷺ فبات مهمومًا، فلما أصبح خرج إلىٰ الناس ومعه الراية فقال: «**لأعطين الراية اليوم رجلًا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله، كرارًا غير فرار**» فتعرض لها المهاجرون والأنصار، فقال النبي ﷺ «**أين علي؟**» فقيل إنه أرمد العينين، فدعا له، وتفل في عينيه، ثم دفع إليه الراية.

ثم قالوا: هذا الحديث وكيفية هذه الواقعة يدلان علىٰ أن ما وصف به النبي ﷺ عليًا لم يكن ثابتًا في أبي بكر وعمر؛ لأنهما رجعا منهزمين، وغضب رسول الله من ذلك، ثم قال: لأعطين الراية رجلًا من صفته كذا وكذا، وهذا يوجب أن شيئًا من هذه الصفات ما كان حاصلًا لأولئك الذين غضب عليهم، ألا ترى أن ملكا حصيفًا لو أرسل رسولًا إلىٰ غيره في مهمة، ففرط الرسول في أداء تلك الرسالة فغضب الملك لذلك وقال: لأرسلن غدا رسولًا حسن القيام بأدائها

لكان يعلم كل عاقل أن الذي وصف به الرسول الثاني وأثبته له ليس موجودًا في الأول، وليس هذا من باب دليل الخطاب، وإنما هو استدلال بكيفية ما جرت الأحوال عليه.

**الحجة السادسة**: إيمان علي ﷺ كان قبل إيمان أبي بكر ﷺ وإذا كان كذلك كان أفضل من أبي بكر ـ أما المقدمة الأولى فتدل عليها وجوه:

**أحدها**: ما روي أن عليًا قال على المنبر: " أنا الصديق الأكبر" آمنت قبل أن آمن أبو بكر، وأسلمت قبل أن أسلم أبو بكر، ثم قالوا: إنه ادعى ذلك في مجمع الناس، وما كذبوه، فدل ذلك على أن هذا المعنى كان ظاهرًا فيهم.

**وثانيهما**: روى سلمان الفارسي أن النبي ﷺ قال: «**أولكم ورودا على الحوض علي بن أبي طالب**».

**وثالثها**: روى أنس قال: بُعِث رسول الله ﷺ يوم الاثنين، وأسلم علي ﷺ يوم الثلاثاء وعن عبد الله بن الحسن قال: كان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب يقول: " أنا أول من صلى، وأول من آمن بالله ورسوله، ولم يسبقني إلى الصلاة إلا نبي الله".

**ورابعها**: أن كون إيمان علي قبل إيمان أبي بكر أقرب إلى العقل، وذلك لأن عليًا كان ابن عم محمد ﷺ وفي داره ومختصًا به، وأما أبو بكر فإنه كان من الأجانب، ويبعد غاية البعد أن يعرض الإنسان مثل هذه المهمات العظيمة على الأجانب والأباعد، قبل عرضها على الأقارب المختصين به غاية الاختصاص، لاسيما والله تعالى يقول: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ٢١٤].

لا يقال: الدليل على أن إسلام أبي بكر كان قبل إسلام علي، لقوله ﷺ: «**ما عرضت الإسلام على أحد إلا وله فيه كبوة، غير أبي بكر، فإنه لم يتلعثم**».

وجه الاستدلال به هو أن النبي ﷺ بين أن أبا بكر لم يتوقف في قبول الإسلام، فلو تأخر إسلامه عن إسلام غيره لم يكن ذلك التأخر بسبب توقف أبي بكر؛ لأن الحديث دل على أنه لم يتوقف، فوجب أن يكون ذلك لأجل أنه ﷺ قصر في عرض الإسلام عليه، وذلك يفضي إلى الطعن في الرسول ﷺ وإنه باطل.

فعلمنا أن الرسول ما توقف في عرض الإسلام عليه، وهو لم يتوقف في قبوله البتة.

أما علي فإن هذا الحديث يقتضي أنه كان له كبوة توقف في قبول الإسلام، وهذا يدل علىٰ أن إسلام أبي بكر كان سابقًا علىٰ إسلام علي.

**سلمنا**: أن إسلام علي كان سابقًا علىٰ إسلام أبي بكر، إلا أنا نقول: إن عليًا حين أسلم كان صبيًا بدليل الشعر المنقول عن علي ﷺ أنه قال:

سبقتكم إلىٰ الإسلام طراً غلاما ما بلغت أوان حلمي

وأبو بكر أسلم حين كان بالغًا عاقلاً، والناس قد اختلفوا في صحة إسلام الصبي، وكيف كان فلا شك أن إسلام البالغ العاقل الصادر عن الاستدلال أفضل من إسلام الصبي الذي لا يكون بالغًا.

**سلمنا**: أن عليًا كان بالغًا وقت إسلامه إلا أنه لا شك أنه في ذلك الوقت ما كان مشهورًا فيما بين الناس ولا محترمًا ولا مقبول القول، بل كان كالصبي الذي يكون في البيت، فما كان يحصل بسبب إسلامه قوة وشوكة في الإسلام، فأما أبو بكر فإنه شيخًا محترمًا أجنبيًا، فحصل للإسلام بسبب إسلامه قوة وشوكة، فكان إسلام أبي بكر أفضل من إسلام علي.

**لأنا نقول**: أما الخبر الذي تمسكتم به في إثبات أن إسلام أبي بكر سابق علىٰ إسلام علي فهو من باب الآحاد، ولا يفيد العلم.

**وقوله**: إن عليًا حين أسلم ما كان بالغًا".

**قلنا**: الجواب عنه من وجهين:

**الأول**: لا نسلم أنه أسلم قبل البلوغ، ويدل عليه أن سن علي كان بين خمس وستين سنة، والنبي ﷺ كان قد بقي بعد الوحي ثلاثة وعشرين سنة، وعلي بقي بعد النبي ﷺ قريبًا من ثلاثين سنة، فإن أسقطنا مدة ثلاث وخمسين سنة من ست وستين سنة بقي ثلاث عشرة سنة، فإذا كان علي ابن أبي طالب وقت نزول الوحي علىٰ النبي ﷺ فيما بين اثنتي عشرة سنة وبين ثلاث عشرة سنة، وبلوغ الإنسان في هذا السن ممكن، علمنا أن كون علي بالغًا وقت نزول الوحي علىٰ النبي ﷺ أمر ممكن، وإذا ثبت الإمكان وجب الحكم بوقوعه، لما روي أن النبي ﷺ قال لفاطمة ﵂: «**زوجتك أقدمهم إسلاما، وأكثرهم علما**» ولو قلنا: إنه

ما كان بالغًا حال ما أسلم لم يصح هذا الكلام.

**الوجه الثاني في الجواب عن هذا السؤال**: هب أن عليًا ما كان في ذلك الوقت بالغاً، لكن لا امتناع في وجود إسلام صبي كامل العقل قبل سن البلوغ، ولهذا المعنى حكم أبو حنيفة ﷺ بصحة إسلام الصبي على هذا التقدير، فصدور الإسلام عن علي وقت الصبا يدل على فضله من وجهين:

**أحدهما**: أن الغالب على طبع الصبيان الميل إلى الأبوين، ثم إن عليًا خالف الأبوين وأسلم، فكان هذا من فضائله.

**وثانيهما**: أن الغالب على الصبيان الميل إلى اللعب، فأما النظر والفكر في دلائل التوحيد والنبوة فغير لائق بهم، فكان اشتغال علي بالنظر والفكر في دلائل التوحيد وإعراضه عن اللعب في زمان الصبا من أعظم الدلائل على فضيلته؛ فإنه كان في زمان صباه مساويًا للعقلاء الكاملين.

**قوله**: حصل بسبب إسلام أبي بكر شوكة ونوع من القوة، ولم يحصل بسبب إسلام علي البتة شيء من القوة".

**قلنا**: هذا الفرق إنما يظهر لو ثبت أن أبا بكر كان محترمًا موقرًا فيما بين الخلق قبل دخوله في الإسلام، وهذا ممنوع، وإذا كان كذلك لم يظهر الفرق الذي ذكرتم، فثبت بما ذكرنا أن إسلام علي كان متقدما على إسلام أبي بكر.

وإذا ثبت هذا وجب أن يقال: إن عليًا أفضل من أبي بكر، بقوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ۝ أُولَٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ۝﴾ [الواقعة: ١٠ ـ ١١] ولقوله تعالى في مدح الأنبياء: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾ [الأنبياء: ٩٠].

**الحجة السابعة**: لا شك أن عليًا كان من أولي القربى لمحمد ﷺ وحب أولي القربى واجب؛ لقوله تعالى: ﴿قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾ [الشورى: ٢٣] وأما أبو بكر فإنه ليس كذلك، والذي يجب حبه على جميع المسلمين فهو أفضل ممن لا يكون كذلك.

**الحجة الثامنة**: قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التحريم: ٤] والمفسرون قالوا: المراد بصالح المؤمنين علي بن أبي طالب،

والمراد من المولى ههنا هو الناصر؛ لأن المفهوم المشترك من المولى بين الله وبين جبريل وبين صالح المؤمنين ليس إلا هذا المعنى، وإذا ثبت هذا فنقول: هذا يدل علىٰ فضيلة علي ﵁ من وجهين:

**الأول**: أن لفظ ﴿هُوَ﴾ في قوله تعالىٰ: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ﴾ [التحريم: ٤] يفيد الحصر، فيكون المعنى: إن محمدا ﷺ لا ناصر له إلا الله وجبريل وعلي ﵁، ومعلوم أن نصرة محمد ﷺ من أعظم مراتب الطاعات.

**الثاني**: أنه تعالىٰ بدأ بذكر نفسه، وثنى بجبريل، وثلث بذكر علي ﵁ وهذا منصب عالٍ.

**الحجة التاسعة**: أن عليًا ﵁ كان هاشميًا، والهاشمي أفضل من غير الهاشمي.

والمقدمة الأولى متواترة، والثانية يدل عليها قوله: ﷺ «**إن الله اصطفى من ولد إسماعيل قريشًا، واصطفى من قريش هاشماً**».

**الحجة العاشرة**: قوله ﷺ «**من كنت موله فعلي موله**» ولفظ المولى في حق محمد ﷺ لا شك أنه يفيد أنه كان مخدومًا للكل، وصاحب الأمر فيهم، وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يقال في علي: إنه أيضاً مخدوم ونافذ الحكم فيهم، وهذا يوجب كونه أفضل الخلق والذي يدل علىٰ أنه يفيد المعنى الذي ذكرناه ما نقل أن النبي ﷺ لما ذكر هذا الكلام قال عمر لعلي: "بخ بخ يا علي، أصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة إلىٰ يوم القيامة".

**الحجة الحادية عشرة**: قوله ﷺ «**انت مني بمنزلة هارون من موسى**» وهارون كان أفضل من كل أمة موسى، فوجب أن يكون علي أفضل من كل أمة محمد ﷺ.

**الحجة الثانية عشرة**: أنه لما آخى بين الصحابة اتخذه أخًا لنفسه، وروي أن عليًا قال في مواضع كثيرة: " أنا عبد الله وأخو رسول الله ﷺ لا يقولها أحد بعدي إلا كذاب، أنا الصديق الأكبر، وأنا الفاروق الأعظم، وأنا الذي يفرق بين الحق والباطل".

**وإنما قلنا**: إن المؤاخاة تدل علىٰ الأفضلية لأن المؤاخاة مظنة المساواة في المنصب، وكون كل واحد منهما قائمًا مقام الآخر ولما كان محمد ﷺ أفضل من الكل كان القائم مقامه كذلك.

**الحجة الثالثة عشرة**: ما روي إن النبي ﷺ قال في حرقوص شر الخلق وهو ذو الثدية: «**يقتله خير الخلق**» وفي رواية: «**يقتله خير هذه الأمة**» وكان قاتله علي بن أبي طالب ﷺ.

**الحجة الرابعة عشرة**: قال النبي ﷺ لفاطمة: «**إن الله تعالىٰ اطلع علىٰ أهل الدنيا فاختار منهم أباك فاتخذه نبياً، ثم اطلع ثانيًا فاختار منهم بعلك**».

**الحجة الخامسة عشرة**: قالت عائشة ﷺ: كنت عند النبي ﷺ إذ أقبل علي، فقال: «**هذا سيد العرب**» قالت: فقلت: بأبي أنت وأمي ألست سيد العرب؟ فقال: «**إنما أنا سيد العالمين، وهو سيد العرب**».

**الحجة السادسة عشرة**: روي أن النبي ﷺ قال: «**إن أخي ووزيري وخير من أتركه بعدي الذي يقضي ديني وينجز وعدي: علي بن أبي طالب**».

**الحجة السابعة عشرة**: روى ابن مسعود أن النبي ﷺ قال: «**علي خير البشر، من أبى فقد كفر**».

**الحجة الثامنة عشرة**: أن عليًا لم يكفر بالله تعالى، وأن أبا بكر كان في زمان الجاهلية كافراً، وإذا ثبت هذا فنقول: إن عليًا كان أكثر تقوى من أبي بكر ؛ لأن من كان مؤمنًا أبدًا لا بد وأن يكون أكثر تقوى ممن كان كافرًا ثم صار مؤمنًا، والأتقى أفضل، لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحُجرَات: ١٣].

**الحجة التاسعة عشرة**: روى أحمد والبيهقي في فضائل الصحابة قال: «**من أراد أن ينظر إلىٰ آدم في فضله، وإلى نوح في تقواه، وإلى إبراهيم في حلمه، وإلى موسىٰ في هيبته، وإلى عيسىٰ في عبادته، فلينظر إلىٰ علي بن أبي طالب**».

ظاهر هذا الحديث يدل علىٰ أن عليًا كان مساويًا لهؤلاء الأنبياء في هذه الصفات، ولا شك أن هؤلاء الأنبياء كانوا أفضل من أبي بكر وسائر الصحابة، والمساوي للأفضل أفضل، فوجب أن يكون علي أفضل منهم.

**الحجة العشرون**: اعلم أن الفضائل إما نفسانية وإما بدنية، وإما خارجية، أما الفضائل النفسانية فهي مصورة في نوعين: العلمية والعملية.

**أما العلمية:**

فقد دللنا علىٰ أن علم علي ـ كرم الله وجهه ـ كان أكثر من علم سائر الصحابة، ومما يقوي ذلك ما روي أن عليًا ﷺ قال: " علمني رسول الله ﷺ ألف باب من العلم، فانفتح لي من كل باب ألف باب".

**وأما الفضائل النفسانية العملية فأقسام:**

**منها**: العفة والزهد: وقد كان في الصحابة جمع من الزهاد، كأبي ذر وسلمان وأبي الدرداء، وكلهم كانوا فيه تلامذة علي ﷺ، ومنها الشجاعة، وقد كان في الصحابة جماعة شجعان كأبي دجانة وخالد بن الوليد، وكانت شجاعته أكثر نفعًا من شجاعة الكل، ألا ترى أن النبي ﷺ قال يوم الأحزاب: «**الضربة علي خير من عبادة الثقلين**» وقال علي بن أبي طالب: " والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية، لكن بقوة رحمانية".

**ومنها**: السخاوة: وقد كان في الصحابة جمع من الأسخياء، وقد بلغ إخلاصه في سخاوته إلىٰ أنه اعطى ثلاثة أقراص، فأنزل الله تعالىٰ في حقه: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ۝٨﴾ [الإنسان: ٨] .

**ومنها**: حسن الخلق، وقد كان مع غاية شجاعته وبسالته حسن الخلق جدًا، وقد بلغ فيه إلىٰ حيث ينسبه أعداؤه إلىٰ الدعابة، ومنها البعد عن الدنيا، وظاهر أنه كان ﷺ مع انفتاح أبواب الدنيا عليه لم يظهر التنعم والتلذذ وكان مع غاية شجاعته إذا شرع في صلاة التهجد وشرع في الدعوات والتضرعات إلىٰ الله تعالىٰ بلغ مبلغًا لا يوازيه أحد ممن جاء بعده من الزهاد، ولما ضربه ابن ملجم قال: " فزت ورب الكعبة".

**وأما الفضائل البدنية:**

**فمنها**: القوة والشدة: وكان فيهما عظيم الدرجة، حتىٰ قيل: إنه كان يقطع

الهام قطع الأقلام ومنها: النسب العالي ومعلوم أن أشرف الأنساب هو القرب من رسول الله، وهو كان أقرب الناس في النسب إلىٰ رسول الله ﷺ وأما العباس، فإنه وإن كان عم رسول الله ﷺ إلا أن العباس كان أخا لعبد الله والد رسول الله ﷺ من الأب لا من الأم، وأما أبو طالب فإنه كان أخًا لعبد الله والد رسول الله من الأب والأم.

وأيضًا فإن عليًا كان هاشميًا من الأب والأم ؛ لأنه علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم، وأيضًا أم علي بن أبي طالب فاطمة بنت أسد بن هاشم ومنها المصاهرة، ولم يكن لأحد من الخلق مصاهرة مثل ما كانت له.

وأما عثمان فهو وإن شركه في كونه صهرًا للرسول إلا أن أشرف أولاد الرسول هو فاطمة، ولذلك قال ﷺ: «**سيدة نساء العالمين أربع**» وعدها منهن.

ولم يحصل مثل هذا الشرف للبنتين اللتين هما زوجتا عثمان ومنها: أنه لم يكن لأحد من الصحابة أولاد يشاركون أولاده في الفضيلة كالحسن والحسين، وهما سيدا شباب أهل الجنة ـ ولداه.

ثم انظر إلىٰ أولاد الحسن مثل الحسن ـ المثنى والمثلث ـ وعبد الله بن المثنى، والنفس الزكية، وإلى أولاد الحسين مثل: زين العابدين، والباقر والصادق والكاظم، والرضا، فإن هؤلاء الأكابر يقر بفضيلتهم وعلو درجتهم كل مسلم.

ومما يدل علىٰ علو شأنهم أن أفضل المشايخ وأعلاهم درجة هو أبو يزيد البسطامي، وكان نشأ في دار جعفر الصادق، وأما معروف الكرخي فإنه أسلم علىٰ يد علي بن موسىٰ الرضا، وكان بواب داره، وبقي علىٰ هذه الحالة إلىٰ آخر عمره، ومعلوم أن أمثال هذه الأولاد لم يتفق لأحد من الصحابة.

ولو أخذنا في الشرح والإطناب لطال الكلام.

فهذا مجموع دلائل من قال بتفضيل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب

**قال أصحابنا**: أما التمسك في التفضيل بقوله تعالىٰ: ﴿وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾ [آل عِمرَان: ٦١]

**فالجواب عنه**: لا نسلم أنه مخصوص بعلي، بل يروى أنه دخل فيه جميع

أقربائه وخدمه، ثم إن التمسك به معارض بقوله للأشعريين: «**هم مني وأنا منهم**».

**وأما الثاني**: وهو التمسك بخبر الطير: فالاعتراض عليه أن نقول: قوله: «**بأحب خلقك**» يحتمل أن يكون أحب خلق الله في جميع الأمور، أو يكون أحب خلق الله في شيء معين، والدليل علىٰ كونه محتملًا لهما أنه يصح تقسيمه إليهما، فيقال: إما أن يكون أحب خلقه إليه في كل الأمور أو يكون أحب خلقه إليه في هذا الأمر الواحد، وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وغير مستلزم له، فإذن هذا اللفظ لا يدل علىٰ كونه أحب إلىٰ الله تعالىٰ في جميع الأمور، فإذن هذا اللفظ لا يدل إلا علىٰ أنه أحب إليه في بعض الأمور، وهذا يفيد كونه أزيد ثوابًا من غيره في بعض الأمور، ولا يمتنع كون غيره أزيد ثوابًا منه في أمر آخر، فثبت أن هذا لا يوجب التفضيل، وهذا جواب قوي.

**أما الحجة الثالثة**: وهي أن عليًا كان أعلم.

**قلنا**: لم لا يجوز أن يقال: إنه حصل له هذه العلوم الكثيرة بعد أبي بكر، وذلك لأنه عاش بعده زمانا طويلًا، فلعله حصلها في هذه المدة، فلم قلتم إنه في زمان حياة أبي بكر كان أعلم منه.

**وأما الحجة الرابعة**: وهي قوله: "إن جهاد علي كان أكثر".

**قلنا**: الجهاد أقسام: منها جهاد مع النفس، ومنها جهاد مع العدو بالحجة، ومنها جهاد العدو بالسيف والسنان، أما الجهاد مع النفس فلا نسلم أن عليًا كان أقوى فيه من أبي بكر، وأما الجهاد مع العدو بالحجة والدعوة إلىٰ الله فكان أمر أبي بكر فيه أتم، ويدل عليه وجهان:

**الأول**: أنه لما أسلم أبو بكر اشتغل في تلك الأيام بالدعوة إلىٰ الله تعالىٰ، فدعا إلىٰ الله عثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعثمان بن مظعون، وهؤلاء هم أكابر الصحابة، وجاء بهم إلىٰ رسول الله ﷺ حتىٰ أسلموا علىٰ يده، وحصل بسبب ذلك للإسلام قوة عظيمة، فحصلت بسبب إسلام أبي بكر هذه القوة العظيمة، أما علي فحين أسلم لم يصر إسلامه سببا لإسلام غيره، ومن المعلوم أن هذه الطاعة مما لا يوازيها شيء من الطاعات.

**الثاني**: أن أبا بكر لما أسلم كان أبدا في منازعة مع الكفار، والمنافرة معهم، وبقي رسول الله ﷺ ثلاث عشرة سنة في مكة ثم انتقل إلىٰ المدينة، وبقي هناك سنة أخرى ثم نزلت آية القتال وأبو بكر في تلك المدة الطويلة في مكة والمدينة كان في الذب عن دين الله ومتابعة رسول الله ﷺ وأما علي فإنه في ذلك الوقت كان صغير السن، وما كان يخالط القوم، ثم إن بعد نزول آية القتال اشتغل علي رضي الله عنه بقتال الكفار.

فثبت أن ابتداء الجهاد كان لأبي بكر، وآخره لعلي رضي الله عنهما.

**وأما الحجة الخامسة**: وهي قولهم: إن إيمان علي سابق علىٰ إيمان أبي بكر.

**قلنا**: وقد ذكرنا أن الأخبار فيه متعارضة، وأخبارنا وإن كانت من الآحاد فكذا أخباركم، وأيضًا فقد بينا أن إسلام أبي بكر أثر في قوة الإسلام أثرًا عظيمًا، وما كان إسلام غيره كذلك.

**وأما الحجة السادسة**: ـ وهي التمسك بقصة خيبر ـ فجوابها: أن ذلك الكلام يفيد أن مجموع الصفات المذكورة في مدح الثاني غير حاصلة في مدح الأول، فلما قال: «**لأعطين الراية رجلًا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله، كرارًا غير فرار**» فهذا يدل علىٰ أن هذا المجموع ما كان حاصلًا لأبي بكر وعمر ؛ لأن كونه غير فرار ما كان حاصلًا فيهما، وكان ذلك المجموع غير حاصل فيهما، وعدم كونه كرارًا غير فرار لا يوجب نقصانًا في الفضيلة، ألا ترى أن الأنبياء ﷺ أفضل من الملائكة عند الشيعة، مع أنا نقطع أنه ليس للأنبياء من القدرة الحسية ذرة من القدرة التي للملائكة.

وأما بقية الوجوه فهي أخبار ضعيفة، وأمثالها موجودة في جانب أبي بكر، علىٰ ما تشتمل عليه الكتب المصنفة في هذا الجنس.

فهذا تمام الكلام في هذا الباب، والله أعلم.

## المسألة الأربعون

# في ضبط المفردات التي يمكن الرجوع إليها في إثبات المطالب العقلية وهي خاتمة الكتاب

العلم إما تصور وإما تصديق، والتصورات إما أن يقال: إنها بأسرها مكتسبة، وهو باطل ؛ لأنه يفضي إلىٰ الدور أو التسلسل، وإما أن تكون كلها بديهية ـ وهو الذي أقول به ـ وإما أن يكون بعضها بديهيًا وبعضها كسبياً، والذي يدل علىٰ ما اخترته هو أن التصور الذي يطلب اكتسابه إن لم يكن مشعورًا به أصلًا كان الذهن غافلاً عنه، فيمتنع طلبه.

وإن كان مشعورًا به كان تصوره حاضرًا فيمتنع ؛ لأن تحصيل الحاصل محال.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون مشعورًا به من وجه دون وجه والمطلوب هو تكميل ذلك الناقص؟ وأيضًا فهذه الحجة بعينها قائمة في التصديقات، فوجب أن لا يكون شيء منها مكتسبًا، وذلك باطل قطعًا.

**والجواب عن الأول**: أن الوجه الذي صدق حكم العقل عليه بأنه مشعور به غير الوجه الذي صدق عليه حكم العقل بأنه غير مشعور به؛ لامتناع النقيضين، وحينئذٍ يرجع التقسيم في ذينك الوجهين.

**والجواب عن الثاني**: لا شك أن التصور من حيث إنه تصور غير التصديق من حيث إنه تصديق، فعلى هذا التصديق حالة زائدة علىٰ تصور الموضوع، وتصور المحمول، وتصور السلب، وتصور الإيجاب؛ لأنه يجوز في العقل حصول هذه التصورات الأربعة بدون التصديق، فالتصديق مجهول من حيث إنه تصديق، ولكنه

معلوم من حيث إنه تصور، وأما التصور فهو شيء واحد، فيستحيل أن يكون معلومًا من وجه مجهولا من وجه، فظهر الفرق.

أما القدماء: فقد احتجوا علىٰ قولهم بأنا نجد من أنفسنا أنا نطلب تصور حقائق الأشياء كقولنا: ما الملك؟ وما الروح؟ وذلك يدل علىٰ أن التصورات قد تكون مكتسبة.

واعلم أن الجواب عنه مبني علىٰ مقدمة، وهي أنه لا يمكننا أن نتصور شيئًا إلا ما ندركه بإحدى الحواس الخمس أو نجده من النفس، كالألم واللذة والفرح والغضب أو ما يدركه العقل والخيال من أحد هذه الأمور، كشجر من ياقوت، وبحر من زئبق.

إذا عرفت هذا فنقول: قول القائل: ما الملك؟ وما الريح؟ معناه: أنك تشير بهذا اللفظ إلىٰ هذه الصورة الحاضرة في الذهن، فكان هذا الاستفهام في تعيين المراد بهذا اللفظ، وأما التصديقات فلا شك أنها قسمان: بعضها بديهية وبعضها كسبية، ولا شك أن المكتسب إنما يكتسب من تركيب البديهيات، ولا شك أن أجلى البديهيات هو أن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان.

فإن قيل: أما أن النفي والإثبات لا يجتمعان فهو ظاهر، وأما أنهما لا يرتفعان فليس في غاية الظهور، لم لا يجوز أن تكون بينهما واسطة ؟

قلنا: العقل ما استحضر ماهية النفي والإثبات إلا وجزم بأنه لا واسطة بينهما، فالمراد من الإثبات كل ما له تحقق وتعين وتميز في نفسه، وبالنفي ما لا تحقق له ولا تعين له ولا تخصص له البتة في نفسه.

إذا عرفت هذا فنقول: تلك الواسطة إن كان لها تعين وتخصص بوجه ما كان داخلًا في الإثبات، وإن لم يكن لها تحقق وتخصص أصلا كان داخلًا في طريق النفي.

فثبت أنه لا واسطة بينهما.

إذا عرفت هذا فنقول: إنه يتفرع علىٰ قولنا: النفي والإثبات لا يجتمعان مقدمات:

**إحداها**: قولنا: الكل أعظم من الجزء، وإلا لكان وجود الجزء الأخير معتبرًا من حيث إنه أحد أجزاء الكل، وغير معتبر من حيث إنه يكفي في تحقق ذلك الكل حصول ذلك الجزء الأخير، فيلزم أن يكون هذا الجزء معتبرًا وغير معتبر، وهو محال؛ لأنه يقتضي الجمع بين النفي والإثبات.

**المقدمة الثانية**: أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية وذلك لأن تلك الأشياء لما كانت حقائقها مساوية لحقيقة ذلك الشيء كانت حقيقتها واحدة، ولو لم تكن متساوية لما كانت حقيقتها واحدة، فيلزم أن تكون حقيقتها واحدة، وأن لا تكون حقيقتها واحدة، فيجتمع النفي والإثبات، وهاتان المقدمتان يخرج عليهما أكثر العلوم الباحثة عن لواحق الكم المتصل، ولواحق الكم المنفصل، وكثيرًا من المباحث الطبيعية المتعلقة بالزمان والجسم، وذلك أيضًا في الحقيقة بحث عن الكم المنفصل.

**المقدمة الثالثة**: أن حكم الشيء حكم مثله؛ وذلك لأنه إذا دلت الدلالة علىٰ أن التعين الذي به الامتياز غير داخل في المناط، فحينئذ لم يبق إلا الماهية، فلو صارت تلك الماهية محكوما عليها بحكم في موضع، ويسلب منها ذلك الحكم في موضع آخر لزم اجتماع النفي والإثبات، وهذه مقدمة يتفرع عليها كثير من المباحث الكلامية والفلسفية.

**المقدمة الرابعة**: أن صور الأشكال القياسية متفرعة علىٰ مقدمة النفي والإثبات، أما الشكل الأول فلأن الأكبر لما ثبت لكل ما ثبت له الأوسط، والأوسط ثابت للأصغر، لزم ثبوت الأكبر للأصغر، إذ لو لم يثبت مع أنا حكمنا بأن الأكبر ثبت لكل ما ثبت له الأوسط لزم اجتماع النفي والإثبات أما الشكل الثاني فلأن المحمول ثابت لأحد الطرفين ومسلوب عن الطرف الآخر فيلزم تباين الطرفين، وإلا فقد اجتمع النفي والإثبات، أما الشكل الثالث فهو أن الأصغر والأكبر لما التقيا في الأوسط فلو حكمنا بالتباين لزم حصول الالتقاء، ولا حصوله، فيجتمع النفي والإثبات، وأما الشرطي المتصل فهو أن وجود الملزوم يوجب وجود اللازم، وعدم اللازم يدل علىٰ عدم الملزوم وإلا فلا يلزم، وأما المنفصلة الحقيقية فيلزم من وجود أي طرفيها عدم الآخر، ومن عدم أي طرفيها وجود الآخر، تحقيقًا

لما ذكرنا من امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وإذا عرفت هذه المقدمات ظهر لك أن بها يتبين جميع العلوم.

**المقدمة الخامسة**: أن المفهوم من الألف مغاير للمفهوم من الباء، فهما شيئان، وتقريره يرجع إلىٰ تقرير تلك المقدمة، فإنه لما صح تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر فلو كانا واحدًا لكان قد صدق عليه أنه معلوم وغير معلوم، فيجتمع النفي والإثبات، وبهذه المقدمة تبين كثير من المباحث الكلامية والفلسفية.

**المقدمة السادسة**: قولنا: رأينا الذات تحركت بعد أن كانت ساكنة فلا بد وأن تكون الحركة والسكون زائدين علىٰ الذات، وهذه أيضًا ترجع إلىٰ ما ذكرناه؛ لأن الذات باقية في الحالتين، وكل واحدة من هاتين الحالتين غير باقية في الحالتين، فلو كانت الذات هي نفس هاتين الحالتين لزم اجتماع النفي والإثبات وهذه هي المقدمة الجيدة القوية.

واعلم ان ههنا مقدمتين يفرع المتكلمون والفلاسفة أكثر كلامهم عليهما:

**المقدمة الأولى**: مقدمة الكمال والنقصان: كقولهم: هذه الصفة من صفات الكمال، فيجب إثباتها لله تعالى، وهذه الصفة من صفات النقص فيجب نفيها عن الله تعالى، وأكثر مذاهب المتكلمين متفرعة علىٰ هذه المقدمة، ثم تنشعب من هذه المقدمة، مقدمة أخرى، وهي مقدمة الحسن والقبح، مثل أن يقال: هذا الفعل حسن، فيجب فعله، وهذا قبيح، فيجب تركه، وهذه المقدمة كأنها أحد أنواع المقدمة الأولى ؛ لأن الكمال والنقصان جنس تحته ثلاثة أنواع: الكمال والنقصان افي الذات، وفي الصفات وفي الأفعال، والقبح والحسن عبارة عن الكمال والنقصان في الأفعال.

إذا عرفت هذا فنقول: إن أكثر مباحث فرق المتكلمين متفرعة علىٰ هذه المقدمة.

أما الكمال والنقصان في الذات فلنذكر فيه مثالين:

**الأول**: ما يتعلق بالتنزيه والتشبيه، فصاحب التنزيه يقول: لو كان جسما وجوهرًا، أو في مكان لكان مشابهًا لهذه المخلوقات، وهي ناقصة ومشابهة الناقص

نقصان، فيلزم تنزيه الله تعالىٰ عنه، والمجسم يقول: لو لم يكن متحيزًا ولا مشارًا إليه بحسب الحس ولا في المكان لكان مشابهًا للعدم، وهذا غاية النقصان تعالىٰ الله عنه.

**والثاني**: ما يتعلق بالرؤية، فنقول: الشيء الذي لا يرى يكون معدومًا ـ وتعالىٰ الله عنه ـ والمعتزلي يقول: الشيء الذي لا يرى يكون في مقابلة الرائي ـ وتعالىٰ الله عنه.

وأما الكمال والنقصان في الصفات، فقالت المعتزلة: لو كان كلامه قديما أزليًا أبديًا لكان قد أمر مع أنه لا مأمور، وهو نقصان ـ وتعالىٰ الله عنه ـ وقال أهل السنة: لو صار موصوفًا بصفة بعد أن لم يكن موصوفًا بها لكان قد تغير من النقصان إلىٰ الكمال ـ وتعالىٰ الله عنه.

وأما الكمال والنقصان في الأفعال: فقالت المعتزلة: لو كانت أفعال العباد بخلق الله تعالىٰ وإرادته لكان فاعلًا للقبائح مريدًا لها ـ وتعالىٰ الله عنه ـ وقال أهل السنة: لو حدث في ملكه ما لا يكون في قدرته وإرادته لكان هذا قدحًا في كمال إلهيته ـ وتعالىٰ الله عنه ـ وأما جميع مسائل الأغراض والأوامر والتكاليف علىٰ قول المعتزلة، فمتفرع علىٰ مقدمة الحسن والقبح.

وأما المقدمة الثانية ـ وهي مقدمة الوجوب والإمكان ـ فهذه المقدمة في غاية الشرف والعلو، وهي غاية عقول العقلاء، قالوا: الموجود إما واجب أو ممكن، والممكن لا بد له من موجب، وذلك الموجب لا بد وأن يكون واجبًا في ذاته وفي صفاته، إذ لوكان ممكنًا لافتقر إلىٰ مؤثر آخر.

**أما المقدمة الأولى وهي أنه واجب لذاته فهذا له لازمان:**

**الأول**: أن يكون منزهًا في حقيقته عن الكثرة، ثم يلزم من فردانيته في ذاته أمران:

**أحدهما**: أن لا يكون متحيزًا ؛ لأن كل متحيز منقسم، والمنقسم لا يكون فردًا، ولما لم يكن متحيزًا، لم يكن في جهة.

**وثانيهما**: أن لا يكون واجب الوجود أكثر من واحد، إذ لو كان أكثر من واحد لاشتركا في الوجوب وبيانا في التعين، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيلزم كون كل واحد منهما في نفسه مركبًا، وقد فرضناه فردًا، هذا خلف.

**الثاني**: كون واجب الوجود لذاته لا يكون حالًا ولا مَحِلاً، وإلا لعاد الافتقار.

## المقدمة الثانية ـ وجوبه في جميع صفاته السلبية والثبوتية

قالوا: والدليل علىٰ أن الأمر كذلك أن ذاته إن كفت في تحقيق تلك الصفة وجب دوامها بدوام الذات، وإن لم تكف افتقرت ذاته في تلك الصفة إلىٰ أمر آخر، ولا بد بالآخرة من الانتهاء إلىٰ واجب لذاته، فيعود ما ذكرنا من أنه يلزم من دوام ذاته دوام تلك الصفة.

ثم إن الفلسفي يقول: ما لأجله كان مؤثرًا في غيره إما أن يكون هو ذاته أو لوازم ذاته، فيلزم من دوام ذاته دوام مؤثريته ودوام أثره.

والمتكلم يقول: لما وجب في الفعل أن يكون مسبوقًا بالعدم لزم أن يقال: إنه أوجد بعد أن لم يكن موجودًا فالفيلسوف يستدل بحال المؤثر علىٰ حال الأثر، والمتكلم يستدل بحال الأثر علىٰ المؤثر، والمعركة الكبرى والطامة العظمى في هذا الموضوع هي مقدمة الوجوب والإمكان في الذات والصفات، وبالله التوفيق.

وهذا آخر الكلام في هذا الكتاب.

ولنختم هذا الكتاب بالدعاء المأثور عن أكابر أهل البيت ﷺ وهو: " يا من أظهر الجميل وستر القبيح، يا من لم يؤاخذ بالجريمة، ولم يهتك السر، يا عظيم العفو، يا حسن التجاوز، يا باسط اليدين بالرحمة، يا واسع المغفرة، يا مفرج الكربة، يا مقيل العثرات، يا كريم الصفح، يا عظيم المن، يا مبتديًا بالنعم قبل استحقاقها، يا رباه، يا سيداه، يا غاية رغبتاه، يا الله يا الله، أسألك أن تصلي علىٰ محمد وعلىٰ آل محمد وأن لا تشوه خلقي بالنار، وأن تعطيني خير الدنيا

والآخرة، وأن تفعل بي ما أنت أهله، ولا تفعل بي ما أنا أهله، برحمتك يا أرحم الراحمين، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله علىٰ محمد وآله وصحبه وسلم تسليما ".

تم كتاب الأربعين في أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي، محمد بن عمر رضي الله عنه.

# فهرس المحتويات

ترجمة الإمام فخر الدين الرازي ٤
المسألة الأولى: في حدوث العالم ........................................ ٩
المقدمة الأولى: في حقيقة العالم ٩
المقدمة الثانية في حقيقة المحدث ١٣
المقدمة الثالثة: في شرح مذاهب الناس في هذه المسألة ١٨
المقدمة الثالثة: في بيان أنه يمتنع كون الأجسام ساكنة في الأزل ٢٢
المسألة الثانية في أن المعدوم ليس بشيء ٥٦
المسألة الثالثة: في إثبات العلم بالصانع ........................................ ٧٠
الطريق الأول: الاستدلال علىٰ وجود واجب الوجود بإمكان الذوات ٧١
المقدمة الأولى: قولنا: كل موجود يقبل العدم فإن الوجود والعدم بالنسبة إلىٰ ماهيته علىٰ السوية ........................................ ٧٢
المقدمة الثانية: قولنا: الممكن المتساوي لا يترجح أحد طرفيه علىٰ الآخر إلا لمرجح ٧٢
المقدمة الثالثة: من مقدمات برهان إثبات واجب الوجود ٨٠
نفي الدور ........................................ ٨٠
الطريق الثاني في إثبات واجب الوجود لذاته: الاستدلال عليه بإمكان الصفات ...... ٨٤
الطريق الثالث في إثبات العلم بالصانع تعالىٰ الاستدلال عليه بحدوث الجواهر والأجسام ........................................ ٨٦
المسألة الرابعة: في أن الله تعالىٰ قديم أولي باقٍ سرمدي ٩٢
المسألة الخامسة: في أن حقيقة الله تعالىٰ مخالفة لسائر الحقائق لعين ذاته المخصوصة ٩٦
المسألة السادسة: في أن وجود الله تعالىٰ هل هو نفس حقيقته أم لا ؟ ١٠٠
المسألة السابعة: في أن الله تعالىٰ ليس بمتحيز ١٠٤
المسألة الثامنة: في أنه تعالىٰ ليس في مكان ولا في جهة ........................ ١٠٦
المسألة التاسعة: في أنه تعالىٰ يستحيل أن تحل ذاته في شيء ويستحيل أن تحل صفته في

شيء ١١٥
المسألة العاشرة: في بيان أنه تعالىٰ يمتنع أن يكون محلًا للحوادث ........ ١١٨
المسألة الحادية عشرة: في بيان كونه تعالىٰ قادرًا ١٢٢
الفصل الأول: حقيقة القادر ١٢٢
الفصل الثاني في إقامة الدلائل على أنه تعالىٰ قادر ........ ١٢٧
المسألة الثانية عشرة: في إثبات أنه تعالىٰ عالم ١٣٢
الفصل الأول في إقامة الدلالة على أنه سبحانه وتعالىٰ عالم ........ ١٣٢
الفصل الثاني في بيان أنه سبحانه وتعالىٰ عالم بكل المعلومات ........ ١٣٥
المسألة الثالثة عشرة: في إثبات أن الله تعالىٰ مريد ........ ١٤٤
الفصل الأول: في شرح حقيقة الإرادة ........ ١٤٤
الفصل الثاني: في بيان أن الله تعالىٰ مريد ........ ١٤٥
الفصل الثالث: في شرح مذاهب الناس في كونه تعالىٰ مريدًا ........ ١٥٠
المسألة الرابعة عشرة: في كونه تعالىٰ حيًا ........ ١٥٣
المسألة الخامسة عشرة: في إثبات أن لله تعالىٰ علمًا وقدرة ١٥٤
المسألة السادسة عشرة: في كونه تعالىٰ سميعًا بصيرًا ........ ١٦٦
الفصل الأول: في شرح حقيقة الإبصار والإسماع ........ ١٦٦
الفصل الثاني: في بيان أنه تعالىٰ موصوف بالسمع والبصر ........ ١٦٨
المسألة السابعة عشرة: في كونه تعالىٰ متكلمًا ١٧٢
الفصل الأول: في حقيقة الكلام ........ ١٧٢
الفصل الثاني: في إثبات كونه تعالىٰ متكلمًا ........ ١٧٤
المسألة الثامنة عشرة: في بقاء الله تعالىٰ ١٨٣
الفصل الأول: في حقيقة البقاء ........ ١٨٣
الفصل الثاني: في بقاء الباري سبحانه وتعالى ........ ١٨٦
المسألة التاسعة عشر: في أنه تعالىٰ مرئي ........ ١٨٨
الفصل الأول: في المقدمتين اللتين يجب تقديمهما ........ ١٨٨
الفصل الثاني: في حكاية ما قيل في هذه المسألة من الدلائل العقلية وذكر المباحث فيها ١٨٩
الفصل الثالث: في ذكر الدلائل على جواز رؤية الله تعالىٰ ........ ١٩٦
الفصل الرابع: في بيان أن النظر المقرون بحرف إلىٰ هل هو موضوع للرؤية أم لا؟ ...... ١٩٩
الفصل الخامس: في إقامة الدلالة على أن المؤمنين يرون الله تعالىٰ يوم القيامة ..... ٢٠٦
الفصل السادس: في حكاية شبه المعتزلة في إنكار الرؤية والجواب عنها ........ ٢٠٨
المسألة العشرون: في بيان أن كنه حقيقة الله تعالىٰ هل هو معلوم للبشر أم لا؟ ........ ٢١٥

الفصل الأول: في أن العلم بالكنه هل هو الآن حاصل أم لا ؟ ........................ ٢١٥
الفصل الثاني: في بيان أن كنه حقيقة الله تعالىٰ، وإن لم يكن الآن معلوما فهل يصح أن يصير معلوما للبشر؟ ............................................ ٢١٧
**المسألة الحادية والعشرون: في بيان أن صانع العالم سبحانه وتعالىٰ واحد** .......... ٢١٨
**المسألة الثانية والعشرون: في خلق الأفعال** ................................ ٢٢٣
**المسألة الثالثة والعشرون: في أنه لا يخرج شيء من عدم إلىٰ الوجود إلا بقدرة الله تعالى** ٢٣٣
**المسألة الرابعة والعشرون: في بيان أنه تعالىٰ مريد لجميع الكائنات** .................. ٢٤٠
**المسألة الخامسة والعشرون: في أن الحسن والقبح يثبتان بالشرع** ...................... ٢٤٢
**المسألة السادسة والعشرون: في أنه لا يجوز أن تكون أفعال الله تعالىٰ وأحكامه معللة بعلة البتة** ...................................................... ٢٤٥
**المسألة السابعة والعشرون: في إثبات الجوهر الفرد** .............................. ٢٤٩
**المسألة الثامنة والعشرون: في حقيقة النفس** ................................... ٢٥٩
**المسألة التاسعة والعشرون: في إثبات الخلاء** .................................. ٢٦٥
**المسألة الثلاثون: في المعاد** ٢٧٠
الفصل الأول: في إعادة المعدوم ٢٧٠
الفصل الثاني: في بيان أن ما سوى الله تعالىٰ فإنه يجوز الفناء عليه ٢٧٣
الفصل الثالث: في بيان أن الخرق والالتئام جائزان علىٰ أجرام الفلك ٢٧٦
الفصل الرابع: في أن الله تعالىٰ هل يعدم أجسام العالم أم لا ؟ ٢٧٧
الفصل الخامس: في تفصيل مذاهب الناس في المعاد وتقرير القول الحق فيه ٢٨٠
الفصل السادس: في المعاد الروحاني ........................................ ٢٨٧
الفصل السابع: في تفصيل مذاهب القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني معًا ٢٩٢
المسألة الحادية والثلاثون: في إثبات نبوة محمد ﷺ ............................ ٢٩٤
**المسألة الثانية والثلاثون: في عصمة الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم** ............ ٣١٩
القصة الأولى: قصة الملائكة ............................................. ٣٢٤
القصة الثانية: قصة آدم عليه السلام ٣٢٨
القصة الثالثة: قصة نوح عليه السلام ........................................ ٣٢٩
القصة الرابعة: قصة إبراهيم عليه السلام .................................... ٣٣١
القصة الخامسة: قصة يعقوب عليه السلام .................................... ٣٣٤
القصة السادسة: قصة يوسف عليه السلام ٣٣٥
القصة السابعة: قصة أيوب عليه السلام ..................................... ٣٣٨
القصة الثامنة: قصة شعيب عليه السلام ..................................... ٣٣٨

الفصل الأول: في أن العلم بالكنه هل هو الآن حاصل أم لا ؟ ٢١٥
الفصل الثاني: في بيان أن كنه حقيقة الله تعالىٰ، وإن لم يكن الآن معلوما فهل يصح أن يصير معلوما للبشر؟ ٢١٧
**المسألة الحادية والعشرون: في بيان أن صانع العالم سبحانه وتعالىٰ واحد** .......... ٢١٨
**المسألة الثانية والعشرون: في خلق الأفعال** .......... ٢٢٣
**المسألة الثالثة والعشرون: في أنه لا يخرج شيء من عدم إلىٰ الوجود إلا بقدرة الله تعالى** ٢٣٣
**المسألة الرابعة والعشرون: في بيان أنه تعالىٰ مريد لجميع الكائنات** ٢٤٠
**المسألة الخامسة والعشرون: في أن الحسن والقبح يثبتان بالشرع** .......... ٢٤٢
**المسألة السادسة والعشرون: في أنه لا يجوز أن تكون أفعال الله تعالىٰ وأحكامه معللة بعلة البتة** .......... ٢٤٥
**المسألة السابعة والعشرون: في إثبات الجوهر الفرد** .......... ٢٤٩
**المسألة الثامنة والعشرون: في حقيقة النفس** .......... ٢٥٩
**المسألة التاسعة والعشرون: في إثبات الخلاء** .......... ٢٦٥
**المسألة الثلاثون: في المعاد** .......... ٢٧٠
الفصل الأول: في إعادة المعدوم ٢٧٠
الفصل الثاني: في بيان أن ما سوى الله تعالىٰ فإنه يجوز الفناء عليه ٢٧٣
الفصل الثالث: في بيان أن الخرق والالتئام جائزان علىٰ أجرام الفلك ٢٧٦
الفصل الرابع: في أن الله تعالىٰ هل يعدم أجسام العالم أم لا ؟ ٢٧٧
الفصل الخامس: في تفصيل مذاهب الناس في المعاد وتقرير القول الحق فيه .......... ٢٨٠
الفصل السادس: في المعاد الروحاني .......... ٢٨٧
الفصل السابع: في تفصيل مذاهب القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني معًا ٢٩٢
المسألة الحادية والثلاثون: في إثبات نبوة محمد ﷺ .......... ٢٩٤
**المسألة الثانية والثلاثون: في عصمة الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم** .......... ٣١٩
القصة الأولى: قصة الملائكة .......... ٣٢٤
القصة الثانية: قصة آدم عليه السلام .......... ٣٢٨
القصة الثالثة: قصة نوح عليه السلام .......... ٣٢٩
القصة الرابعة: قصة إبراهيم عليه السلام .......... ٣٣١
القصة الخامسة: قصة يعقوب عليه السلام .......... ٣٣٤
القصة السادسة: قصة يوسف عليه السلام ٣٣٥
القصة السابعة: قصة أيوب عليه السلام .......... ٣٣٨
القصة الثامنة: قصة شعيب عليه السلام .......... ٣٣٨

القصة التاسعة: قصة موسى عليه السلام ........ ٣٣٩
القصة العاشرة: قصة داود عليه السلام ٣٤١
القصة الحادية عشر: قصة داود مع سليمان عليه السلام ٣٤٥
القصة الثانية عشر: قصة سليمان عليه السلام ........ ٣٤٥
القصة الثالثة عشر: قصة يونس عليه السلام ٣٤٨
القصة الرابعة عشر قصة لوط عليه السلام ........ ٣٤٩
القصة الخامسة عشر: قصة زكريا عليه السلام ........ ٣٥٠
القصة السادسة عشر: قصة عيسى عليه السلام ........ ٣٥٠
القصة السابعة عشر: قصة نبينا محمد ﷺ وعلىٰ آله الطيبين الطاهرين وسلم وبارك رضي الله عنهم ٣٥١
**المسألة الثالثة والثلاثون: في أن الملائكة أفضل أم الأنبياء ـ عليهم السلام؟** ٣٥٧
**المسألة الرابعة والثلاثون: في كرامات الأولياء** ........ ٣٧٣
**المسألة الخامسة والثلاثون: في أحكام الثواب والعقاب** ........ ٣٧٧
الفصل الأول: في حكم الثواب والعقاب ........ ٣٧٧
الفصل الثاني: في حكاية أدلة المرجئة علىٰ عدم القطع بالوعيد ........ ٣٧٨
الفصل الثالث: في حكاية أدلة المعتزلة علىٰ القطع بالوعيد ........ ٣٨١
الفصل الرابع: في دلائلنا علىٰ العفو ٣٩٣
**المسألة السادسة والثلاثون: في أن وعيد الفساق منقطع** ........ ٤٠٠
**المسألة السابعة والثلاثون: في شفاعة نبينا محمد ﷺ** ٤٠٦
**المسألة الثامنة والثلاثون: في أن التمسك بالدلائل اللفظية هل يفيد القين أم لا ؟** ٤١١
**المسألة التاسعة والثلاثون: في الإمامة** ٤١٤
الفصل الأول: في وجوب الإمامة ........ ٤١٤
الفصل الثاني: في أنه لا يجب أن يكون الإمام معصومًا ٤٢١
الفصل الثالث: في فيما يصير الإمام به إمامًا ........ ٤٢٦
الفصل الرابع: في الدلالة علىٰ أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ أبو بكر رضي الله عنه ٤٢٨
الفصل الخامس: في بيان أن أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ من هو ؟ ٤٥٤
**المسألة الأربعون: في ضبط المفردات التي يمكن الرجوع إليها في إثبات المطالب العقلية وهي خاتمة الكتاب** ٤٦٨
المقدمة الثانية ـ وجوبه في جميع صفاته السلبية والثبوتية ٤٧٣
**فهرس المحتويات** ٤٧٥